Книгоиз-во „ПРОМЕТЕЙ“.

В. БАЗАРОВЪ.

НА ДВА ФРОНТА.

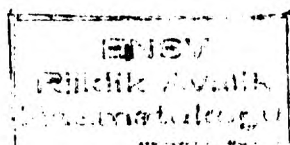
С. П. Б.
1910.

Кн-во „ПРОМЕТЕЙ“. С.П.Б., Поварской, 10.

В. Базаровъ.

На два фронта.





С. П. Б.
1910.

Типо-Литографія „Энергія". Спб., Загородный пр., 17.

Вмѣсто предисловія.

Характеризуя умственный кризисъ, пережитый русскимъ обществомъ въ 60-хъ годахъ, внезапную замѣну „катехизиса Филарета“ „катехизисомъ Людвига Бюхнера“, Вл. Соловьевъ писалъ:

«Нынѣ не мало людей, разсуждающихъ такимъ образомъ: поколику старый катехизисъ содержалъ въ себѣ истинное вѣроученіе, а новый, напротивъ того, состоитъ изъ заблужденій, то и замѣна перваго послѣднимъ была великимъ злодѣяніемъ и бѣдствіемъ, какъ бы нѣкимъ грѣхопаденіемъ русской интеллигенціи. Разсужденіе это поражаетъ своею простотою, именно тою простотою, которая по пословицѣ хуже воровства. Какъ же не стыдно забывать, что исповѣданіе стараго катехизиса очень часто облекалось въ формы ни съ чѣмъ не сообразныя и даже безчеловѣчныя, тогда какъ «новая вѣра» при всѣхъ своихъ заблужденіяхъ связывалась (по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ) съ порывами человѣколюбія! Отвлеченно говоря, тутъ не было, конечно, никакой логики. Изъ того, что «Богъ есть духъ вѣчный, вездѣсущій, всевѣдущій, всеблагій» никакъ не слѣдуетъ, что челюсти нашихъ ближнихъ должны быть сокрушены. Подобнымъ же образомъ, когда приверженецъ новаго катехизиса выступалъ съ такого рода заявленіемъ: «нѣтъ ничего, кромѣ матеріи и силы; борьба за существованіе произвела сначала птеродактилей, а потомъ плѣшивую обезьяну, изъ которой выродились и люди: итакъ, всякій да полагаетъ душу свою за други своя», то насчетъ строгой правильности этого послѣдняго вывода также могли возникать справедливыя сомнѣнія. Конечно не нужно ничего преувеличивать: съ одной стороны осатанѣлость, уживавшаяся съ высшими истинами, далеко не всегда доходила до безконечности, а съ другой стороны стремленіе полагать душу свою во имя птеродактиля весьма часто ограничивалось однимъ пустословіемъ. Тѣмъ не менѣе въ общемъ намъ казалось, что преданность старымъ началамъ выражается по преимуществу въ дѣйствіяхъ сокрушительныхъ, тогда какъ напротивъ новый культъ плѣшивой обезьяны смягчаетъ сердца и утробы» [1]).

Среди современныхъ писателей, настроенныхъ религіозно-идеалистически, т. е. ведущихъ свою родословную отъ „духа вѣчнаго, вездѣсущаго и т. д.“ нѣтъ, кажется ни одного, который бы не цитировалъ этой тирады Вл. Соловьева съ чувствомъ глубокаго нравственнаго самоудовлетворенія, съ сознаніемъ неизмѣримаго своего превосходства надъ духовнымъ убожествомъ потомковъ „плѣшивой обезьяны“, проповѣдующихъ обновленіе человѣчества „во имя птеродактиля“. Между тѣмъ, стоитъ только немного присмотрѣться къ явленію, отмѣченному В. Соловье-

[1]) «Собраніе соч. В. С. Соловьева. Изд. тов. «Обществ. Польза», T. VI, стр. 249.

вымъ, для того чтобы убѣдиться, что рѣчь идетъ здѣсь ни о какомъ-либо психологическомъ курьезѣ, не о случайной наивности русскихъ интеллигентовъ данной эпохи, а о фактѣ чрезвычайно широкаго, можно даже сказать, универсальнаго, „всечеловѣческаго“ значенія. Въ самомъ дѣлѣ, еще въ 40-хъ годахъ прошлаго вѣка рѣшительно всѣ народы Европы заболѣли той же самой душевной болѣзнью, которую Соловьевъ констатировалъ у русскихъ радикаловъ и реакціонеровъ освободительной эпохи. И до сего дня нѣтъ никакой надежды на ихъ исцѣленіе. И до сего дня вѣра въ абсолютную истину и абсолютное добро, въ ихъ скрытое (подъ потокомъ „явленій“) бытіе и грядущее явное торжество, неизмѣнно соединяется съ обскурантизмомъ въ области познанія, съ консерватизмомъ въ области общественной, т. е. съ защитой тѣхъ традиціонныхъ формъ мысли и жизни, отъ которыхъ все сильнѣе и сильнѣе трещатъ „челюсти нашихъ ближнихъ“. И наоборотъ: чѣмъ энергичнѣе и успѣшнѣе работа человѣка въ области положительной науки, тѣмъ яснѣе для него, что продукты этой работы не имѣютъ ничего общаго съ абсолютной истиной вѣрующаго идеализма; чѣмъ радикальнѣе соціальная задача, преслѣдуемая той или другой общественной группой, чѣмъ ближе она къ достиженію, тѣмъ очевиднѣе для сознательныхъ членовъ борющейся группы, что реализація „идеальнаго“ строя во всей его полнотѣ отнюдь не дастъ человѣчеству успокоенія въ лонѣ абсолютнаго добра, а послужитъ лишь базисомъ для возникновенія новыхъ общественныхъ движеній, новой борьбы, новаго соціальнаго строительства.

Однимъ словомъ, наблюденіе показываетъ, что въ переживаемую нами эпоху вѣра въ абсолютную истину и абсолютное благо не прямо, а о б р а т н о пропорціональна практической энергіи, направленной на отысканіе конкретныхъ научныхъ истинъ и реализацію дѣйствительнаго соціальнаго блага. Это, конечно, не апріорный, а лишь эмпирическій законъ,—но господство его настолько широко, такъ мало можно насчитать изъ него исключеній, что всякій мало-мальски серьезный проповѣдникъ моральнаго и познавательнаго абсолютизма обязанъ въ него вдуматься и какъ-нибудь истолковать его съ своей точки зрѣнія. Отдѣлаться простымъ пожатіемъ плечъ, какъ поступаютъ современные идеалисты, значитъ обнаружить ту „простоту“, которая по справедливому выраженію В. Соловьева, „хуже воровства“,—хуже именно для идеализма, для торжества его высшихъ цѣнностей, ибо сей „простой“ жестъ, несмотря на все его презрительное высокомѣріе по отношенію къ противнику, есть явное признаніе практическаго банкротства абсолюта, его очевиднѣйшее testimonium paupertatis.

И В. Соловьевъ въ противовѣсъ его теперешнимъ почитателямъ, многочисленнымъ какъ песокъ морской и легкомысленнымъ какъ птицы небесныя, прекрасно понималъ, что видѣть въ этомъ роковомъ противорѣчіи между вѣрою и дѣломъ какую то нелѣпую случайность, какое то необъяснимое недомысліе русской интеллигенціи, совершенно невозможно, что эту антиномію необходимо объяснить и оправдать, какъ особый, діалектически необходимый моментъ въ историческомъ движеніи человѣчества къ воплощенію абсолютнаго добра, — ибо въ противномъ случаѣ и само абсолютное добро не могло бы быть оправдано.

Въ общемъ и цѣломъ толкованіе В. Соловьева сводится, какъ извѣстно, къ слѣдующему. Абсолютное добро, тожественное съ абсолютной истиной, есть конкретное всеединство. Абсолютъ не противостоитъ раздробленному матерьяльному міру, какъ нѣкое потустороннее начало, а въ процессѣ космическаго и историческаго развитія реализуется въ природѣ. Назначеніе человѣка—этого высшаго и послѣдняго продукта природнаго развитія—состоитъ въ томъ, чтобы довершить процессъ реализаціи абсолюта.

Именно черезъ человѣка, животные корни котораго уходятъ въ глубь матерьяльной природы, а свободный духъ паритъ въ небесахъ вѣчной идеи, должно произойти это претвореніе абсолютнаго всеединства изъ простой идеальной возможности или „потенціи“ въ дѣйствительную конкретную реальность.

Поэтому исторія рисуется В. Соловьевымъ, какъ процессъ „богочеловѣческій“, т. е. какъ восхожденіе человѣка, а черезъ него и всей матерьяльной природы, къ абсолютному совершенству или Богу.

Однако миссія эта не сразу открывается человѣку во всей своей универсальной полнотѣ. По необходимости сначала должны выступить отдѣльные ея моменты, какъ обособленныя другъ отъ друга „отвлеченныя“ начала. Принимая каждое изъ такихъ отвлеченныхъ началъ за нѣчто самостоятельное и самодовлѣющее, человѣкъ убѣждается мало-по-малу въ его недостаточности, ограниченности, призрачности, въ необходимости всеобщаго синтеза. Такимъ образомъ одностороннее утвержденіе отвлеченныхъ началъ, хотя и заводитъ человѣческую мысль и человѣческую практику въ безвыходные тупики, является однако не безплоднымъ блужданіемъ, а логически необходимымъ этапомъ въ процессѣ познанія истины и ея осуществленія. Только прилѣпляясь къ отдѣльнымъ моментамъ вселенской истины, превращая ихъ въ отвлеченныя начала, доводя это свое одностороннее увлеченіе до послѣднихъ логически мыслимыхъ предѣ-

ловъ, люди исчерпываютъ до конца содержаніе всей истины, слѣдовательно только такимъ путемъ раскрывается весь матерьялъ, подлежащій объединенію въ той универсальной гармоніи, водворить которую призвано человѣчество.

Роковое противорѣчіе между идеалистическимъ вѣрованіемъ и реалистическимъ дѣланіемъ является, согласно этой теоріи, частнымъ случаемъ односторонняго утвержденія отвлеченныхъ началъ. Первоначально абсолютъ воспринимается человѣкомъ совершенно отвлеченно и притомъ отрицательно, какъ чистая идея вѣчной, неизмѣнной гармоніи, какъ нѣчто противоположное природному бытію съ его раздробленностью, враждою и смертью. На этой стадіи человѣческаго сознанія безусловная истина, будучи всецѣло „не отъ міра сего", только противопоставлена этому міру, но рѣшительно ничѣмъ съ нимъ не связана; она еще совершенно пуста и безсодержательна, такъ какъ въ своемъ отрѣшеніи отъ матерьяльной природы, не имѣетъ передъ собою никакого матерьяла, въ которомъ она могла бы обнаружиться, какъ живая организующая сила. Утвержденная во всей своей абсолютной чистотѣ, во всей своей сверхмірной безплотности, вѣчная истина тѣмъ самымъ становится абсолютно безплодной, утрачиваетъ всякую силу надъ даннымъ „во злѣ лежащимъ" міромъ. Вотъ та почва, на которой выростаютъ „ни съ чѣмъ не сообразныя" формы исповѣданія Филаретова катехизиса, между прочимъ, крѣпостническій идеализмъ, сокрушавшій челюсти ближнихъ во имя Духа вѣчнаго, вездѣсущаго, всевѣдущаго, всеблагого.

То же самое ложное обособленіе двухъ сторонъ единой истины лежитъ въ основѣ „культа плѣшивой обезьяны".

Здѣсь разрывъ между абсолютомъ и природой, созданной однобокимъ спиритуализмомъ, берется, какъ нѣчто данное, какъ несомнѣнный и неизбѣжный фактъ: абсолютную истину можно искать только въ запредѣльныхъ сферахъ, слѣдовательно по отношенію къ этому міру исканіе абсолюта равносильно въ лучшемъ случаѣ квіэтизму, въ худшемъ — и наиболѣе распространенномъ — апологіи существующей безсмыслицы и существующаго зла; итакъ, не въ безплотномъ и безплодномъ абсолютѣ, а въ условныхъ и преходящихъ, но зато богатыхъ содержаніемъ и вполнѣ конкретныхъ данныхъ природной жизни надо искать опоры для теоретической и соціально-практической побѣды надъ злыми и враждебными намъ стихіями міра, — такова сущность культа плѣшивой обезьяны.

И спиритуализмъ и матерьялизмъ, одинаково несостоятельные въ своей обособленности, представляютъ необходимое діалектическое дополненіе другъ для друга. Каждое изъ этихъ

одностороннихъ міросозерцаній, додуманное до конца, выходитъ за свои предѣлы и толкаетъ мысль въ сторону своей противоположности. Въ самомъ дѣлѣ, спиритуалистически настроенные поклонники Филаретова катехизиса, разсматривая Божество только какъ чистую идею, тѣмъ самымъ ограничиваютъ его, т. е. отрицаютъ за нимъ тотъ всеобщій характеръ, который сами же они приписываютъ ему въ своемъ основномъ догматѣ („духъ всеблагій, всевѣдущій, вездѣсущій" и т. д.). Для спасенія этихъ универсальныхъ частичекъ „все", „вездѣ" и т. д. чистая идея должна дѣйствительно стать „всѣмъ", т. е. претворить въ себя всю матерьяльную природу. Съ другой стороны, матерьялисты совершенно не въ состояніи объяснить, откуда явилось у нихъ самое стремленіе охватить эмпирическій міръ въ единомъ стройномъ міросозерцаніи, организовать соціальную жизнь въ одно гармоничное цѣлое. Эмпирическая измѣнчивость, какъ таковая, никоимъ образомъ не могла породить монистической концепціи природы, отстаиваемой матерьялистами; плѣшивая обезьяна никоимъ образомъ не могла завѣщать своимъ потомкамъ идеала всечеловѣческой соціальной гармоніи. Итакъ, ни для спиритуализма, ни для матерьялизма, какъ таковыхъ, нѣтъ спасенія: только въ высшемъ синтезѣ, въ „богоматерьялизмѣ" находятъ свою истину оба эти одинаково одностороннія и въ своей исключительности одинаково несостоятельныя направленія.

И поскольку спиритуализмъ и матерьялизмъ проникнуты духомъ абсолютизма, т. е. жаждой найти и осуществить конечную безусловную гармонію, В. Соловьевъ безъ сомнѣнія правъ.

Внутренняя несостоятельность отвлеченнаго идеализма (классической формой его въ 19-мъ вѣкѣ является кантіанство) доказывается его фактическимъ разложеніемъ. Богъ, какъ постулатъ моральнаго сознанія, не находящій себѣ никакого мѣста въ эмпирическомъ мірѣ, все менѣе и менѣе удовлетворяетъ идеалистически настроенныхъ людей. Не только у насъ, но и за границей явственно намѣчается переходъ отъ формальнаго и абстрактнаго идеализма къ настоящему „богоматерьялизму": возрождается интересъ къ мистической сторонѣ традиціонныхъ христіанскихъ вѣроученій, импортируется индійская мистическая философія и т. п. Съ другой стороны, матерьялизмъ въ лицѣ ученыхъ—естественниковъ—этихъ своихъ профессіональныхъ адептовъ—все болѣе и болѣе утрачиваетъ связь съ абсолютомъ, превращаясь въ различныя разновидности позитивизма („эмпиріокритицизмъ" съ большимъ или меньшимъ оттѣнкомъ, такъ называемаго, „прагматизма" и т. п.). Что касается небольшой группы защитниковъ матерьялизма, какъ абсолютной метафизической

системы, то они лишь подтверждают мысль В. Соловьева: какъ мы еще увидимъ выше, эти послѣдніе могикане, особенно ярко представленные въ Россіи, лишь цѣной вопіющей непослѣдовательности и прямой трусости мысли отстаивають свою мнимую противоположность всякому идеализму, въ дѣйствительности же давно превратились въ одну изъ мистическихъ сектъ.

Концепція В. Соловьева по замыслу своему является одной изъ наиболѣе смѣлыхъ и послѣдовательныхъ попытокъ оправдать абсолютную истину и абсолютное добро. Если борьба человѣка съ окружающимъ его природнымъ и соціальнымъ зломъ представляетъ лишь переходное состояніе, если смыслъ этой борьбы не въ ней самой, а въ той абсолютной гармоніи, которая воцарится по ея окончаніи и никогда уже болѣе не будетъ нарушена, такъ какъ включитъ въ себя „все" и, слѣдовательно, не оставитъ внѣ себя никакихъ цѣлей, къ которымъ можно было бы стремиться, никакихъ несовершенствъ, съ которыми можно было бы вступить въ борьбу,—если это такъ, то, конечно, только въ богоматерьялизмѣ можетъ найти свое воплощеніе эта универсальная гармонія, только идеалъ богочеловѣчества можетъ служить намъ путеводной звѣздой.

Идея „богочеловѣчсства" пріобрѣла за послѣднее время довольно широкую популярность среди русской публики, но не въ томъ видѣ, въ какомъ она развивалась самимъ В. Соловьевымъ, а въ значительно болѣе упрощенной и, такъ сказать, оголенной формулировкѣ, приданной ей гг. Мережковскимъ, Философовымъ, отчасти Бердяевымъ и другими современными мистиками и мистификаторами изъ интеллигентской среды. Разсматривая въ настоящемъ сборникѣ [1]) богочеловѣческое міросозерцаніе въ этой его популярной и вульгаризированной формѣ, я не счелъ нужнымъ противопоставлять этой плохой копіи первоначальный оригиналъ, такъ какъ на мой взглядъ, который я и постараюсь сейчасъ оправдать, вульгаризаторы В. Соловьева подвергли его ученіе не какому-либо случайному или произвольному искаженію, а лишь наивно раскрыли, лишь обнаружили воочію внутреннюю несостоятельность своего первоисточника.

Отстаивая свою концепцію, В. Соловьевъ старался показать, что въ ней находятъ свою истину всѣ другія философскія направленія, что въ ней и только въ ней получаютъ полное и окончательное удовлетвореніе всѣ запросы человѣческаго духа. Самая природа человѣческаго разума ручалась въ глазахъ В. Соловьева за то, что конкретное всеединство является тѣмъ идеа-

[1]) См. особенно «Христіане 3-го Завѣта и строители башни вавилонской» и «Личность и любовь въ свѣтѣ новаго религіознаго сознанія».

ломъ, который сознательно или безсознательно, послѣдовательно или непослѣдовательно ищутъ всѣ безъ исключенія люди, поскольку они вообще чего-нибудь ищутъ, а не довольствуются рабскимъ преклоненіемъ передъ эмпирически данной дѣйствительностью. И въ этомъ есть, конечно, доля истины. Начиная съ самыхъ элементарныхъ актовъ разумно-сознательной дѣятельности человѣка, какова, напр., выработка простѣйшихъ понятій, установленіе простѣйшихъ закономѣрностей, и кончая высшими продуктами научнаго, общественнаго и художественнаго творчества, вездѣ и во всемъ царитъ принципъ единства, какъ основная руководящая цѣль человѣка. Но если единство, какъ „регулятивный" принципъ дѣятельности, какъ знамя борьбы, представляетъ высшую цѣнность для человѣка, то изъ этого еще вовсе не слѣдуетъ, что единство, какъ воплощенный фактъ, какъ уже достигнутое и до конца реализованное состояніе, есть нѣчто само по себѣ цѣнное. В. Соловьевъ, конечно, признавалъ ту общеизвѣстную—особенно со временъ Шопенгауэра—истину, что удовлетворенное состояніе является для насъ не благомъ, а только скукой,—но онъ видѣлъ здѣсь лишь доказательство призрачности земныхъ благъ, лишь новый аргументъ въ пользу безусловнаго совершенства, какъ конечнаго идеала. Между тѣмъ очевидно, что тутъ дѣло вовсе не въ призрачности, недостаточности или непрочности земныхъ благъ. Непрочность блага вызываетъ тревогу, страхъ утраты, недостаточности блага родитъ активное стремленіе расширить, обогатить его,—все это чувства, не утверждающія, а исключающія скуку. Настоящая, всеобъемлющая и, если можно такъ выразиться, „трансцендентная" скука воцаряется именно тогда, когда мы принимаемъ извѣстную ограниченную и условную гармонію за нѣчто безусловное, когда намъ кажется, что все желанное уже достигнуто и осуществлено и больше не къ чему стремиться. Такимъ образомъ философская, „принципіальная" скука отнюдь не порождается, а наоборотъ убивается несовершенствами и дисгармоніями эмпирическаго міра; она есть истинное предвкушеніе абсолюта; она не даетъ, конечно, полнаго представленія о томъ вѣчномъ блаженствѣ, которымъ грозитъ намъ грядущая вселенская гармонія, но отличается отъ этой послѣдней не по роду, а лишь по степени, какъ первые проблески едва занявшейся зари отличаются отъ ослѣпительныхъ лучей полуденнаго солнца.

Въ самомъ дѣлѣ, вселенская гармонія есть нѣчто обсолютно неизмѣнное, всегда себѣ равное; она исключаетъ всякое дальнѣйшее движеніе, всякую активность. Но внѣ активности нѣтъ и не можетъ быть ничего цѣннаго. Цѣнность, какъ таковая, су-

ществуетъ лишь постольку, поскольку она противопоставляется, какъ желанная, теоретически мыслимая и практически осуществляемая цѣль реальному несовершенству. Самое сознаніе наше есть ни что иное какъ рядъ такихъ цѣлестремительныхъ актовъ, а потому борьба съ внѣшними препятствіями, столкновеніе между нашими субъективными цѣлями и не соотвѣтствующей имъ объективной дѣйствительностью, есть основное условіе сознанія, его „конститутивный“ признакъ [1]). Такъ какъ идеалъ человѣчества и В. Соловьеву и его послѣдователямъ рисуется не въ видѣ безразличнаго и безсознательнаго равновѣсія нирваны, а въ видѣ интенсивнаго и мощнаго расцвѣта сознательной жизни, то законченная гармонія, необходимо угашающая всякое сознаніе, должна быть, очевидно, отвергнута съ ихъ же собственной точки зрѣнія.

„Добро“ и „зло“ соотносительны между собой не только логически, но и психологически. Не только понятіе добра предполагаетъ понятіе зла, какъ ограничивающую и опредѣляющую его антитезу, но и самое чувство блага, самое блаженство, какъ непосредственное переживаніе, возможно лишь постольку, поскольку оно находитъ себѣ реальную границу и дѣйственное сопротивленіе въ своемъ противоположномъ,—въ конкретно существующемъ и сознательно воспринимаемомъ нами злѣ. Въ томъ же самомъ актѣ, въ какомъ утверждается и осуществляется благо, должно быть въ наличности и то зло, за счетъ котораго оно осуществляется,—иначе не было бы и самого акта, а слѣдовательно и сознанія, а слѣдовательно и блага. Разъ зло уничтожено окончательно, тѣмъ самымъ уничтожено и добро: тотъ порядокъ вещей, который характеризовался нами, какъ добро, пока мы боролись за него или хотя бы молились и мечтали о немъ, неизбѣжно становится чѣмъ то совершенно нейтральнымъ, безразличнымъ, чѣмъ то „само собою разумѣющимся“, разъ онъ уже осуществленъ во всей своей полнотѣ.

В. Соловьеву совершенно чуждо было это, казалось бы столь естественное, сомнѣніе въ цѣнности идеала абсолютной гармоніи, какъ таковой. Усилія его были направлены не на оправданіе абсолюта, разсматриваемаго въ самомъ себѣ, а на оправданіе фактической исторіи міра и человѣка съ точки зрѣнія абсолюта, въ этомъ онъ и видѣлъ „оправданіе добра“. Такое „оправданіе“, совпадающее съ „объясненіемъ“, сводится къ двумъ основнымъ задачамъ: необходимо, во-первыхъ, показать, что развитіе научнаго познанія приближаетъ человѣчество къ обладанію

[1]) См. объ этомъ подробнѣе въ статьѣ «Къ вопросу о философскихъ основахъ марксизма».

абсолютной истиной, т. е. къ полной побѣдѣ надъ матеріей; необходимо, во-вторыхъ, раскрыть въ соціальномъ прогрессѣ рядъ послѣдовательныхъ ступеней, ведущихъ къ царству абсолютной, всеобъемлющей любви. Ни та, ни другая задача не была выполнена В. Соловьевымъ,—и если онъ что-либо доказалъ, то какъ разъ противоположное тому, что требовалось его философской теоремой. Научному познанію, какъ несовершенному и „внѣшнему“, онъ вынужденъ былъ противопоставить „интуицію“, или „интеллектуальное созерцаніе“, какъ истинное и внутреннее познаніе—тѣмъ самымъ онъ фактически сталъ на почву односторонняго утвержденія и противоборства отвлеченныхъ началъ, на ту самую почву, которую онъ теоретически устранилъ, какъ явно непригодную для отысканія всецѣлой и всеобъемлющей истины. Причина понятна. Научное познаніе подчиняетъ волѣ человѣка одну область матерьяльнаго міра за другой, но процессъ этотъ ничуть не приближаетъ насъ къ окончательной побѣдѣ надъ матеріей. Содержанія матерьяльнаго міра безконечны,—не только въ томъ смыслѣ, что міръ не имѣетъ границъ въ пространствѣ и времени, но и въ томъ смыслѣ, что онъ включаетъ въ себя безконечное богатство качественныхъ различий. Какъ бы ни были велики успѣхи нашего познанія, какъ бы ни ускорялся темпъ научнаго прогресса, покоренная человѣкомъ часть матерьяльнаго міра всегда будетъ конечной величиной, а слѣдовательно моментъ полнаго подчиненія человѣку вселенной во всемъ неисчерпаемомъ многообразіи ея формъ, всегда будетъ такъ же удаленъ отъ насъ, какъ въ настоящее время, какъ 10000 лѣтъ тому назадъ, а именно, удаленъ на безконечное разстояніе.

Объективно мы всегда одинаково далеки отъ конца познавательной работы, субъективно же по мѣрѣ прогресса познанія не приближаемся къ нему, а удаляемся отъ него. Успѣхи науки выражаются не только въ расширеніи нашей фактической власти надъ природой, но и въ расширеніи возможностей или перспективъ дальнѣйшаго научнаго творчества. Чѣмъ больше познано, тѣмъ безграничнѣе область непознаннаго, т. е. та область, которая еще не покорена нашимъ познаніемъ, но уже затронута имъ, еще не превратилась въ рядъ „общеизвѣстныхъ“ труизмовъ, но уже извѣстна намъ, какъ рядъ „увлекательныхъ“ проблемъ. Съ нашей точки зрѣнія въ этомъ безграничномъ ростѣ непознаннаго и состоитъ наиболѣе цѣнная сторона научнаго прогресса, ибо богатство интеллектуальной жизни опредѣляется обширностью тѣхъ текущихъ задачъ, надъ которыми активно работаетъ интеллектъ, а отнюдь не обиліемъ законченныхъ, мертвыхъ познаній, унаслѣдованныхъ отъ предковъ. Но съ точки зрѣнія конечнаго

идеала, это—сплошной ужасъ и отчаяніе. Вѣдь выходитъ, что объективно мы топчемся все на томъ же разстояніи отъ абсолютной истины, а субъективно уходимъ отъ нея все дальше и дальше, все больше и больше теряемъ ее изъ виду. Естественно, что абсолютистъ прокладываетъ свой путь къ истинѣ не черезъ положительную науку, а въ сторонѣ отъ нея, онъ выдумываетъ особую сверхъ-познавательную способность, или интуицію, которая дѣлаетъ ненужнымъ послѣдовательный переходъ отъ однихъ опытныхъ данныхъ къ другимъ, а сразу схватываетъ всѣ безконечно разнообразныя содержанія міра въ ихъ внутреннемъ единствѣ.

Интуиція не завершаетъ собою процессъ научнаго развитія, а отмѣняетъ его, какъ ложный въ самой своей основѣ. Такъ какъ интуиція не по степени только, а по самому типу своему отличается отъ „внѣшняго" эмпирическаго познанія, то совершенно непозволительно утверждать, что истины, добытыя современной наукой, войдутъ „какъ таковыя" въ составъ грядущей абсолютной истины. Между тѣмъ именно это утверждалъ В. Соловьевъ, называя абсолютную истину конкретнымъ всеединствомъ, включающимъ въ себя все то, что односторонне и обособлено раскрывается передъ нами въ процессѣ историческаго развитія. Съ точки зрѣнія интуитивизма развитіе науки можетъ имѣть лишь отрицательную цѣнность: цѣнность опыта, на дѣлѣ убѣждающаго людей въ полнѣйшей непригодности „внѣшняго" познанія для раскрытія абсолютной истины. Но разъ этотъ выводъ уже сдѣланъ и вполнѣ осознанъ, существованіе науки не имѣетъ болѣе никакого оправданія. Съ того момента, какъ опытная наука дала достаточный матерьялъ для познанія своей призрачности, ея дальнѣйшее развитіе становится, очевидно, сплошнымъ зломъ, сплошною нелѣпостью, ложная наука должна быть уничтожена и замѣнена истиннымъ внутреннимъ проникновеніемъ въ сущность вещей. Такимъ образомъ послѣдовательный человѣкъ, прилѣпившись умомъ и сердцемъ къ абсолютной истинѣ, какъ конечной цѣли и единственной цѣнности познанія, неизбѣжно долженъ прійти къ самому звѣрскому обскурантизму; онъ не только въ себѣ самомъ угаситъ всякій интересъ къ научной работѣ, но почувствуетъ нравственную обязанность активно бороться со всѣми проявленіями этого призрачного интереса въ другихъ людяхъ. В. Соловьевъ не обнаружилъ такой послѣдовательности,—тѣмъ лучше, конечно, для него какъ человѣка, но тѣмъ хуже для него, какъ философа. Вмѣсто діалектическаго синтеза безусловной вѣры и условнаго знанія онъ далъ ихъ пестрое, эклектическое смѣшеніе, да по существу дѣла и не могъ дать ничего другого, такъ какъ передъ

нимъ стояло не діалектическое, а плоское противорѣчіе, не одностороннее самоутвержденіе двухъ связанныхъ между собою началъ, а противоборство діаметрально противоположныхъ, вытѣсняющихъ и исключающихъ другъ друга стремленій.

Не лучше обстоитъ дѣло съ богочеловѣческой интерпретаціей соціальнаго прогресса. По В. Соловьеву приближеніе людей къ царству вселенской любви выражается не столько въ фактическомъ улучшеніи нравовъ, сколько въ томъ, что уровень нравственныхъ требованій, предъявляемыхъ къ каждому среднему человѣку становится все выше и выше. Между тѣмъ это непрерывное повышеніе нравственной требовательности людей по сравненію съ фактически достигнутыми ими результатами говоритъ не въ пользу ученія В. Соловьева, а противъ него; для абсолютнаго идеала оно имѣетъ такое же роковое значеніе, какъ и ростъ непознаннаго, обусловленный ростомъ познанія. И здѣсь, какъ въ сферѣ научнаго прогресса, движеніе впередъ объективно безпредѣльно, субъективно же все болѣе и болѣе удаляетъ насъ отъ идеала,—удаляетъ именно своими успѣхами. Каждое противорѣчіе, устраненное въ соціальной области, каждая побѣда солидарности или „любви", является базисомъ для возникновенія новыхъ противорѣчій, новыхъ дисгармоній, воспринимаемыхъ все интенсивнѣе и интенсивнѣе; царство успокоенной вселенской любви отодвигается отъ людей тѣмъ дальше, чѣмъ ближе они къ нему подходятъ.

В. Соловьевъ не только не преувеличивалъ, а скорѣе преуменьшалъ способность человѣка къ соціальному и моральному прогрессу: многіе нравственные пороки, возникшіе на почвѣ вполнѣ опредѣленныхъ историческихъ условій, какъ напр. властолюбіе, казались ему коренными свойствами земной человѣческой природы, свойствами, отъ которыхъ безъ содѣйствія благодати невозможно освободиться. Не обсуждая этого взгляда по существу, я замѣчу только, что противники абсолютизма для защиты своихъ убѣжденій вовсе не нуждаются въ этой аппеляціи къ мнимой ограниченности естественной природы человѣка. Они могутъ допустить въ моральной области такой же безграничный естественный прогрессъ, какъ и въ области научной. Они могутъ, напримѣръ, допустить — и многіе изъ нихъ дѣйствительно допускаютъ, — что соціалистическій строй, у порога котораго стоитъ исторія, сдѣлаетъ власть человѣка надъ человѣкомъ не только морально осуждаемымъ „порокомъ", но и фактической невозможностью. Но и устраненіе „властолюбія" и многихъ другихъ (хотя бы даже всѣхъ) извѣстныхъ намъ въ настоящее время пороковъ, никоимъ образомъ не приведетъ къ всеобщему блаженному довольству достигнутымъ совершенствомъ.

Съ одной стороны свобода, созданная уничтоженіемъ всякой власти однихъ людей надъ другими, разъ она будетъ осуществлена вполнѣ, тѣмъ самымъ перейдетъ въ разрядъ мертвыхъ цѣнностей, станетъ восприниматься, какъ нѣчто „само собою разумѣющееся", какъ „естественное" условіе всякаго „нормальнаго" общежитія, слѣдовательно никакихъ блаженныхъ чувствъ возбуждать не будетъ. Съ другой стороны борьба идей—это необходимое орудіе духовнаго развитія,—освободившись отъ своего теперешняго подчиненія матерьяльнымъ интересамъ, пріобрѣтя дѣйствительно „автономное" значеніе, вызоветъ въ своей области неслыханное дотолѣ богатство и напряженіе какъ положительныхъ, симпатическихъ, такъ и отрицательныхъ, враждебныхъ чувствъ. Коллективизмъ отнюдь не есть переходъ отъ соціальныхъ тревогъ, борьбы и страданій къ безмятежному счастью покоя. Конечно, увеличивая богатство духовной жизни человѣка, новый строй приведетъ къ количественному и качественному росту наслажденій; но въ той же самой степени возрастетъ неизбѣжно и сумма страданій. Ибо, повторяю еще разъ, наслажденіе и страданіе, любовь и ненависть, благо и зло, соотносительны не только въ понятіи, но и въ каждомъ своемъ конкретномъ проявленіи; нельзя испытывать наслажденія, не испытывая въ тоже время его антитезы, т. е. того страданія, которое имъ побѣждается; любовь не мыслима безъ активности, направленной на осуществленіе единства, сліянія, гармоніи,—слѣдовательно любовь предполагаетъ фактическую наличность ненавистнаго раздора, отвратительной дисгармоніи, преодолѣваемыхъ, но еще не окончательно побѣжденныхъ нашими усиліями; полное устраненіе страданій, законченное торжество добра и любви даетъ не блаженство, какъ думаютъ вѣрующіе абсолютисты, и даже не скуку, какъ утверждалъ Шопенгауэръ, а совершеннѣйшій нуль, абсолютное угашеніе сознательной жизни. Соціализмъ выше капитализма не потому, что онъ уничтожаетъ страданія, а потому что уничтожаетъ унизительныя страданія, т. е. страданія, пригнетающія человѣка, упрощающія его психику, обезцвѣчивающія его духовную жизнь.

Если трудно принять абсолютную гармонію, какъ вѣнецъ историческаго развитія, то еще труднѣе допустить ее, какъ источникъ этого развитія.

Абсолютъ не былъ бы абсолютомъ, если бы онъ являлся только концомъ и завершеніемъ мірового процесса, т. е. возникалъ въ извѣстный моментъ времени. Онъ долженъ быть и концомъ, и началомъ, и срединой, онъ долженъ быть реальнымъ существомъ, предвѣчно включившимъ въ себя всю полноту бытія, и притомъ не въ идеѣ только, а въ конкретномъ,

матерьяльномъ осуществленіи. Очевидно, появленіе преходящаго, во времени текущаго міра, ничего не можетъ прибавить къ этой всецѣлой, разъ навсегда данной полнотѣ абсолютнаго бытія; все то, что является въ мірѣ, уже отъ вѣка есть въ абсолютѣ. Для Божества, какъ таковего, этотъ міръ ни въ коемъ смыслѣ не можетъ быть нуженъ или необходимъ.

Исходя изъ Бога, нельзя понять смыслъ и необходимость творенія; послѣднее представляется чѣмъ то совершенно излишнимъ, актомъ абсолютнаго, ничѣмъ не мотивированнаго произвола. Примириться съ этимъ выводомъ религіозному человѣку очень трудно, но и отвергнуть его нельзя, не отвергая въ то же время предвѣчной законченности божественнаго совершенства.

Выйти съ честью изъ этой альтернативы не удалось и В. Соловьеву. Когда онъ говоритъ о божествѣ какъ таковомъ, онъ опредѣляетъ его, какъ внѣвременную полноту бытія,—какъ только онъ обращаетъ свое вниманіе на міръ, абсолютное бытіе тотчасъ же утрачиваетъ свою предвѣчную полноту, становится призрачнымъ, только идеальнымъ впредъ до предстоящей ему въ концѣ вѣковъ дѣйствительной и окончательной реализаціи въ природѣ. Въ самомъ дѣлѣ, Богъ есть абсолютная любовь. Но любовь, не имѣющая объекта и не осуществленная въ актѣ, направленномъ на этотъ объектъ, есть пустое слово; поэтому, утверждаетъ В. Соловьевъ, Богъ „нуждается“ въ человѣкѣ, какъ объектѣ своей любви. Если бы не было человѣка, божественная любовь осталась бы не осуществленной и не проявленной, она существовала бы лишь въ видѣ чистой идеи. Но про чистую идею нельзя даже сказать, что она „существуетъ“: это еще не бытіе, а только возможность бытія, „потенція“, которая по В. Соловьеву, сама по себѣ, независимо отъ своего осуществленія, „есть ничто“. Такимъ образомъ, абсолютное неизмѣнное и всегда себѣ равное совершенство превратилось у В. Соловьева въ саморазвивающееся гегелевское понятіе, которое изъ „ничего“ творитъ себя въ процессѣ діалектическаго развитія и достигаетъ полноты и совершества лишь съ окончаніемъ этого процесса въ грядущемъ богочеловѣческомъ и богоматерьяльномъ апоѳеозѣ. Только въ сотворенномъ „по образу и подобію Божію“ человѣкѣ Божество изъ „ничего“ становится „чѣмъ-нибудь“, пріобрѣтаетъ идеальное бытіе (въ качествѣ руководящаго принципа человѣческаго сознанія); и лишь послѣ окончательной побѣды человѣка надъ матеріей оно становится „всѣмъ“, дѣйствительно реализуется во вселенной.

Ясно, что здѣсь не Богъ возводитъ до себя человѣка, а наоборотъ, человѣкъ, возвышаясь все болѣе и болѣе, превращается въ бога, или—что совершенно то же самое—реализуетъ

въ мірѣ предвѣчную идею божественнаго совершенства, которая безъ человѣка была бы „ничѣмъ“.

Конечно, сколько-нибудь сознательно и послѣдовательно В. Соловьевъ не могъ отстаивать этой точки зрѣнія, ибо она не только не христіанская, а прямо таки антихристіанская или „антихристова“. Это то самое антихристово „человѣкобожество“, съ которымъ В. Соловьевъ считалъ своею священною обязанностью бороться не на животъ, а на смерть. И тѣмъ не менѣе безсознательно онъ служилъ этому антихристову началу всю свою жизнь,—служилъ не въ силу какой-нибудь сатанинской гордости или злобы, которыхъ у него вовсе не было, а просто въ силу того, что былъ философомъ, что, принявъ вѣру отцовъ сердцемъ, старался оправдать ее разумомъ, т. е. видѣлъ въ ней не только утѣшительное обѣтованіе, но и объективную истину объясняющую фактически данный мировой процессъ. Очевидно въ этихъ претензіяхъ разума и заключается та сатанинская гордыня, которая обращаетъ въ зло самыя благонамѣренныя усилія и вмѣсто до конца оправданнаго христіанскаго добра роковымъ образомъ приводитъ къ нечистому, эклетическому смѣшенію Христа съ антихристомъ.

Есть одинъ очень простой и очень соблазнительный способъ устранить всякія сомнѣнія въ цѣнности абсолютнаго добра и абсолютной истины. Можно заявить, что весь данный намъ міръ насквозь иллюзоренъ и ничтоженъ, что не только „грубыя“ наслажденія, но и самыя „высокія“ изъ доступныхъ намъ на землѣ цѣлей и цѣнностей совершенно призрачны, а потому абсолютная цѣнность вовсе не обязана имѣть что-либо общее съ нашими теперешними цѣнностями, она можетъ оказаться ихъ прямою противоположностью. Кто знаетъ, быть можетъ именно то, что нашъ разумъ воспринимаетъ какъ плоскій абсурдъ, есть абсолютная истина для разума Божественнаго? Быть можетъ, именно то, что для нашего человѣческаго чувства представляется безысходной пошлостью, есть высшее блаженство въ абсолютѣ? Эта точка зрѣнія [1]) не пріемлема, конечно ни для какого философа, ибо она исключаетъ возможность не только философскаго, но и какого бы то ни было вообще познанія. Если мы въ этой земной жизни не можемъ узнать рѣшительно ничего достовѣрнаго объ истинѣ и добрѣ, то всякіе разговоры объ этихъ предметахъ представляютъ пустую и праздную болтовню. Праздной болтовней является тогда и самая апелляція къ абсолюту или Божественному разуму, ибо стремленіе къ Богу есть

[1]) Въ нашей литературѣ ее очень остроумно и талантливо отстаиваетъ г. Шестовъ. См. ниже статью «Апофеозъ безпочвенности... или все-таки жажда почвы?»

лишь одинъ изъ феноменовъ земной человѣческой психики и, какъ таковой, заключаетъ въ себѣ ничуть не больше реальности чѣмъ всѣ остальные „призраки“ міра сего.

Въ настоящее время нерѣдко приходится слышать, что логическія противорѣчія въ опредѣленіи объекта вѣры ничуть не роняютъ его религіознаго достоинства. Уже одно это свидѣтельствуетъ о томъ, насколько не серьезно, насколько поверхностно и безсильно то религіозное „возрожденіе“, которое проповѣдуютъ современные интеллигенты. Всякій вѣрующій человѣкъ признаетъ, что Божество не познаваемо, т. е. превосходитъ силы человѣческаго разума. Но превзойти разумъ вовсе не значитъ отрицать самыя его основы; одного логическаго мышленія не достаточно для постиженія Божества, но только черезъ логическое мышленіе, только на почвѣ его открывается путь къ богопознанію. Божественный разумъ выше человѣческаго лишь постольку, поскольку онъ включаетъ въ себя т. е. утверждаетъ истины человѣческаго разума; божество не можетъ быть внутренно противорѣчивымъ,—такъ какъ абсурдъ—простое отрицаніе логической нормы—не выше, а безконечно ниже человѣческой логики. Такъ долженъ разсуждать всякій религіозный человѣкъ, сколько-нибудь серьезно относящійся къ своей вѣрѣ. И, конечно, В. Соловьевъ менѣе чѣмъ кто-нибудь другой, могъ сочувствовать популярной въ наши дни политикѣ страуса, или трусливому бѣгству отъ абсурдовъ подъ крылышко непознаваемаго; вѣдь именно въ разумѣ, въ его универсализмѣ, видѣлъ онъ откровеніе божества въ человѣкѣ, сущность человѣческаго „богоподобія“. И, дѣйствительно, В. Соловьевъ съ величайшимъ презрѣніемъ отвергалъ Тертулліаново „credo quia absurdum“, какъ унизительное не только для знанія, но и для вѣры; девизомъ всякой истинной религіозности онъ выставлялъ „credo ut intelligam“.

Послѣдователи В. Соловьева достигли значительныхъ успѣховъ въ борьбѣ сатанинской гордыней философски требовательнаго разума. Г. Бердяевъ, напримѣръ, не видитъ ничего не достойнаго для своей вѣры въ томъ, что объектъ ея включаетъ въ себя плоскія логическія противорѣчія,—наоборотъ, именно способность „преодолѣвать сверхразумной діалектикой законъ логическаго тожества“, т. е. осуществлять абсурды, воспѣвается имъ какъ особенно привлекательное свойство его божества; всѣ его религіозныя исканія, какъ остроумно показалъ г. Шестовъ, представляютъ сплошную „похвалу глупости“. Что касается г. Мережковскаго, то полное равнодушіе къ логикѣ составляетъ, можно сказать, основную черту его писательскаго темперамента. И опять таки эта его субъективная особенность не остается про-

сто эмпирическимъ фактомъ, а сознательно возводится имъ на степень догмата. Какъ извѣстно, главное отличіе г. Мережковскаго отъ В. Соловьева состоитъ въ требованіи „3-го завѣта“. В. Соловьевъ всецѣло принималъ историческую христіанскую церковь, считалъ божественное откровеніе вполнѣ завершеннымъ съ дарованіемъ человѣчеству Новаго Завѣта и если допускалъ и даже весьма энергично отстаивалъ развитіе христіанской догматики, то отнюдь не какъ дополненіе Новаго Завѣта, а какъ раскрытіе и разъясненіе заключающейся въ немъ истины. Наоборотъ г. Мережковскій полагаетъ, что необходимо новое откровеніе, для того чтобы люди могли познать свою земную миссію и найти путь къ сверхземной богоматерьялистической гармоніи. Это недовольство новозавѣтнымъ откровеніемъ, эта жажда „третьяго завѣта“ даетъ возможность г. Мережковскому и его соратникамъ позировать въ роли крайнихъ революціонеровъ, взывать къ неслыханному „огненному“ мистицизму и т. п. Не трудно однако замѣтить, что идея третьяго завѣта отнюдь не знаменуетъ собой какого-либо новаго могучаго вдохновенія, а, какъ разъ наоборотъ, свидѣтельствуетъ о полномъ банкротствѣ богоматерьялизма, о полномъ истощеніи тѣхъ духовныхъ силъ, которыя еще могли быть въ распоряженіи этого идеала, пока онъ казался окончательно выясненнымъ въ новозавѣтномъ откровеніи. Въ самомъ дѣлѣ, если пропагандистъ извѣстнаго вѣроученія требуетъ новаго божественнаго откровенія, то онъ тѣмъ самымъ удостовѣряетъ, что однѣхъ человѣческихъ силъ плюсъ то откровеніе, которое намъ уже извѣстно, не достаточно для защиты и оправданія исповѣдуемой имъ вѣры. А это можетъ означать одно изъ двухъ: или пропагандируемая вѣра (въ томъ видѣ, въ какомъ она извѣстна намъ въ настоящее время, до полученія чаемаго откровенія) внутренно несостоятельна, лишена всякой цѣнности и потому не можетъ быть цѣлью нашихъ стремленій,—или же вѣра эта совершенно оторвана отъ текущей дѣйствительности, не указываетъ, и сама по себѣ не можетъ указать никакихъ путей для ея осуществленія. Въ данномъ случаѣ справедливо и то и другое: идеалъ завершенной вселенской гармоніи и лишенъ всякой внутренней цѣнности и совершенно „потустороненъ“. Такимъ образомъ въ субъективныхъ дефектахъ послѣдователей В. Соловьева лишь обнаруживается объективная несостоятельность его концепціи. Два начала, мнимо синтезированная въ „богоматерьялизмѣ“, снова распадаются, снова противостоятъ другъ другу въ своей непримиримой „отвлеченности“, при чемъ соединеніе ихъ, хотя бы только въ принципѣ, хотя бы только въ идеѣ, признается задачей, превышающей разумъ человѣческій,

требующей непосредсвеннаго божественнаго вмѣшательства, а самое это вмѣшательство рисуется въ формѣ акта, осуществляющаго абсурдъ.

Воплощая въ себѣ опредѣленный моментъ разложенія системы В. Соловьева, проповѣдь г. Мережковскаго съ товарищами безсознательно выполняетъ извѣстную полезную и необходимую функцію въ развитіи философской мысли. Но этимъ ничуть не устраняется высококомическій характеръ религіи „3-го завѣта", если ее разсматривать безотносительно, въ самой себѣ. Многимъ людямъ приходится переживать тяжелый духовный кризисъ, когда старая вѣра подорвана, а новой еще нѣтъ, когда на лицо только жажда вѣры и безсильныя попытки удовлетворить эту жажду; въ такомъ состояніи человѣку свойственно искать уединенія, бѣжать въ пустыню, въ буквальномъ или переносномъ смыслѣ этого слова, и тамъ искать или ждать озаренія. Но никому еще, насколько мнѣ извѣстно, не приходило въ голову, что жажда вѣры есть достаточное основаніе для того, чтобы выступить въ роли проповѣдника, призывая всѣ „языки", подъ свое еще не найденное знамя. Между тѣмъ, г. Мережковскій пишетъ фельетонъ за фельетономъ, книгу за книгой, рефератъ за рефератомъ,—и все съ цѣлью убѣдить почтеннѣйшую публику въ томъ, что ей необходимо нѣкоторое новое откровеніе. Минутами ему кажется, что откровеніе это совсѣмъ близко, что вѣра его готова превратиться въ тотъ несокрушимый „булатъ", который подъ ударами „тяжкаго млата", дробящаго стекло, все болѣе и болѣе закаляется. Но черезъ двѣ недѣли „булатъ" безъ всякихъ видимыхъ причинъ превращается въ какую то безформенную киселеобразную массу, а г. Мережковскій печатно жалуется, что у него, какъ и у прочихъ обывателей безсильно „виснетъ головка". То обывательская серединность, умѣренность и аккуратность представляется г. Мережковскому главнымъ зломъ жизни, основнымъ воплощеніемъ діавола, — то, наоборотъ, середина, умѣренность и „чувство мѣры" воспѣвается имъ, какъ высшая добродѣтель, а всякая крайность отожествляется съ хулиганствомъ и всемѣрно поносится... Бѣда не въ самихъ этихъ скачкахъ—они неизбѣжны въ критическій періодъ исканія новой вѣры,—бѣда въ томъ, что христіане грядущаго завѣта, вмѣсто того, чтобы внутренно переварить сомнѣнія и выйти на стогна и торжища съ оформленной вѣрой, самыя свои шатанія тащутъ на площадь, да еще при этомъ гремятъ въ бубны и литавры, размахиваютъ бутафорскимъ „булатомъ", вопіютъ объ „огненномъ" мистицизмѣ. Ужъ какой тутъ „булатъ", ужъ какой тутъ „огонь"! Не было ихъ, нѣтъ и не будетъ. Вѣдь ясно какъ день, что божественное откровеніе не озаритъ г. Мережковскаго ни на стогнахъ россійской журнали-

стики, ни на торжищахъ религіозно-философскихъ собраній, въ которыхъ—въ этомъ согласится со мной всякій безпристрастный наблюдатель—религіи еще гораздо меньше, чѣмъ философіи.

Если абсолютный идеализмъ совершенно „потусторонен", то это еще не значитъ, что онъ безусловно равнодушенъ ко всѣмъ теоріямъ, касающимся этого, здѣшняго міра. Къ этимъ послѣднимъ предъявляются вполнѣ опредѣленныя требованія. Эмпирическое познаніе должно съ своей точки зрѣнія оправдать абсолютный идеализмъ, т. е. найти въ опытной дѣйствительности такія прорѣхи, такія лазейки, черезъ которыя былъ бы мыслимъ выходъ въ потустороннюю область.

Въ самомъ дѣлѣ, для того, чтобы былъ возможенъ особый мистическій путь къ абсолютной истинѣ, необходимо доказать, что наука не даетъ намъ представленія о вещахъ самихъ по себѣ, а занимается лишь „внѣшними" проявленіями этихъ вещей въ насъ. Поэтому абсолютистъ, несмотря на всю свою потусторонность въ мірскихъ дѣлахъ, является естественнымъ врагомъ гносеологическаго реализма; абсолютисту крайне трудно допустить, что міръ воспринимается нашими чувствами именно такъ, какъ онъ существуетъ въ дѣйствительности, ибо тогда положительная наука и была бы той „интуиціей", которая вводитъ насъ въ самую „сущность вещей". Кантіанскій „феноменализмъ" является такимъ образомъ самой удобной отправной точкой для абсолютизма, — но одного его конечно недостаточно. Кантіанская философія разсматриваетъ, какъ „явленія", не только всѣ содержанія „внѣшняго" міра, но и самое это „я", присваивающее міръ, какъ сумму „своихъ" представленій. Оправдать мистику было бы несравненно легче, если бы „я" было дано не какъ явленіе или связь между явленіями, а какъ реальное самодовлѣющее существо, всегда себѣ равное и неизмѣнное и въ то же время причастное ко всѣмъ измѣненіямъ міра, однимъ словомъ, если бы можно было вмѣстѣ съ Декартомъ умозаключить отъ мышленія къ „мыслящей субстанціи". Тогда мистика была бы не только отрицательно оправдана коренной несостоятельностью эмпирическаго познанія, но и получила бы отъ этого послѣдняго нѣкоторыя цѣнныя положительныя указанія, нѣкоторую готовую схему для построенія абсолюта. И, дѣйствительно, сочетаніе кантіанскаго критицизма съ картезіанскимъ „cogito ergo sum"—комбинація не слишкомъ послѣдовательная логически, но очень послѣдовательная психологически — представляетъ наиболѣе обычную теоретическую опору абсолютнаго идеализма [1]).

[1]) В. Соловьевъ почти всю свою жизнь придерживался этой комбинаціи. Только за самые послѣдніе годы, въ незаконченной работѣ «Теоретическая философія» (1897—1899), онъ отказался отъ нея, какъ явно несостоятельной, и обнаружилъ несравненно

Какъ видимъ, это вполнѣ понятно. Гораздо болѣе загадоченъ тотъ фактъ, что метафизическій матерьялизмъ, объявляющій себя непримиримымъ и притомъ единственнымъ до конца послѣдовательнымъ противникомъ всякаго идеализма, исходитъ изъ тѣхъ же основныхъ посылокъ.

Г. В. Плехановъ начинаетъ свое философское profession de foi словами: „Я ни на минуту не могу усумниться въ своемъ собственномъ существованіи: за него ручается мнѣ ничѣмъ неотразимое внутреннее убѣжденіе“ [1]).

Это—картезіанское „cogito ergo sum“.

Въ дальнѣшемъ онъ считаетъ необходимымъ побороть чрезмѣрныя претензіи „я“ вѣрою въ объективное бытіе внѣшняго міра: но ему и въ голову не приходитъ, что для указанной цѣли вѣра въ трансцендентное бытіе совершенно излишня, что субстанціальное „я“, претендующее на весь міръ, какъ „свои“ представленія, устраняется простымъ анализомъ эмпирической дѣйствительности.

Но разъ признана необходимость вѣры въ трансцедентное, теоретико-познавательный реализмъ становится совершенно непріемлемымъ, ибо онъ закрываетъ двери для всякихъ полетовъ въ потустороннія сферы, независимо отъ того, ищется ли тамъ „духъ“ или „матерія“. И, дѣйствительно, кантіанскій феноменализмъ почти во всей его полнотѣ воспринятъ Плехановымъ, правда, не сразу и не безъ нѣкотораго сопротивленія. Въ своихъ послѣднихъ философскихъ статьяхъ Плехановъ всѣ данныя въ опытѣ качества вещей объявляетъ „субъективными“, „нашими“ ощущеніями, приписывая тотъ же субъективный характеръ пространству и времени, которыя онъ, въ согласіи съ Кантомъ, считаетъ „формами нашего созерцанія“ (или „воззрѣнія“). Такимъ образомъ, весь опытный міръ, включая сюда пространственныя и временныя опредѣленія вещей, становится простымъ символомъ, простымъ „іероглифомъ“ трансцендентной вѣрою постигаемой матеріи.

До самаго послѣдняго времени Плехановское направленіе было единственной разновидностью метафизическаго матерьялизма, представленной въ русской литературѣ. Правда, у послѣдователей Плеханова — у Рахметова, Деборина, даже у Орто-

---

болѣе тонкое пониманіе эмпиризма, чѣмъ въ своихъ болѣе раннихъ трудахъ по теоріи познанія. «Теоретическая философія» далеко не доведена до конца и не даетъ возможности судить о томъ пути, какимъ В. Соловьевъ надѣялся оправдать свой богоматерьялистическій идеалъ съ этой новой точки зрѣнія. По всей вѣроятности, съ устраненіемъ «самоизвѣстности» реальнаго «я», открывающагося въ фактѣ мышленія, ему пришлось бы исходить—изъ вѣры въ реальное «я», а эту вѣру въ свою очередь оправдывать морально. Съ теоретической точки зрѣнія это было бы, конечно, лишь petitio principii.

[1]) См. Фридрихъ Энгельсъ. «Людвигъ Фейербахъ», переводъ съ предисловіемъ и примѣчаніями Г. В. Плеханова.

доксъ—встрѣчаются нѣкоторые уклоны въ сторону реализма, но всѣ эти ученики такъ упорно держатся за каждое слово учителя, что немногія, случайно оброненныя ими реалистическія формулировки отнюдь нельзя истолковывать, какъ сознательное отступленіе отъ іероглифической доктрины. Вотъ почему въ первой и второй статьяхъ настоящаго сборника, касающихся воззрѣній современныхъ русскихъ матерьялистовъ мнѣ пришлось ограничиться разсмотрѣніемъ метафизическаго матерьялизма въ его наиболѣе развитой, законченно-іероглифической формѣ.

Только за самое послѣднее время появилась у насъ книга, написанная матерьялистомъ, душа котораго, видимо, не лежитъ къ трансцендентному толкованію матеріи. Я имѣю въ виду работу В. Ильина „Матерьялизмъ и Эмпиріокритицизмъ“ съ ехиднымъ подзаголовкомъ: „Критическія замѣчанія объ одной реакціонной философіи“. (Изд. „Звено“. Москва, 1909 г.). Къ сожалѣнію, авторъ, всецѣло поглощенный разносомъ зловредныхъ „эмпиріокритиковъ“, „махистовъ“ и прочихъ „скатывающихся къ идеализму“ „путанниковъ“, не счелъ нужнымъ ясно отграничить свой матерьялизмъ отъ іероглифическаго, полагая очевидно, что передъ лицомъ общихъ враговъ тактичнѣе выдвинуть впередъ то, что его соединяетъ, а не то, что его разъединяетъ съ Плехановымъ. Видимо, уроки по „тактикѣ и безтактности“ не прошли совершенно безслѣдно. Но въ философіи, какъ и въ политикѣ, тактика, основанная на тактичности, никуда не годится, никуда не приводитъ кромѣ сидѣнія между двухъ стульевъ. „Критическія замѣтки объ одной реакціонной философіи“ живой тому примѣръ. Если писанія нашихъ трансцендентныхъ матерьялистовъ далеко не блещутъ послѣдовательностью и выдержанностью мысли, то книга В. Ильина даже среди этой литературы представляетъ нѣчто совершенно исключительное по своей сумбурности; выдвигая противъ своихъ противниковъ — зачастую къ тому же воображаемыхъ—то трансцендентное, то реалистическое пониманіе матеріи, авторъ безпомощно блуждаетъ между этими двумя соснами на протяженіи 400 стр. своего непомѣрно разбухшаго памфлета. Трагикомизмъ его „позиціи“ усугубляется еще неизмѣнно-побѣдоноснымъ видомъ и величаво-презрительными восклицаніями: „путаете!“, „невѣжество не аргументъ!“, „извольте имѣть дѣло съ Ворошиловымъ!“ и т. п. — восклицаніями, срывающимися съ устъ нашего автора какъ разъ въ тѣ моменты, когда мысль его особенно безнадежно упирается въ тупикъ.

Тѣмъ не менѣе книга В. Ильина имѣетъ на мой взглядъ большой психологическій интересъ. Недоразумѣнія и противо-

рѣчія, жертвою которыхъ является авторъ, чрезвычайно типичны для человѣка, реалистическій „здравый смыслъ“ котораго не совсѣмъ еще заглушенъ, но лишь слегка сбитъ съ толку метафизиками той или иной школы. А вѣдь въ положеніи такого сбитаго съ толку реалиста находится въ настоящее время огромное большинство нашихъ „матерьялистически“ мыслящихъ интеллигентовъ.—Съ другой стороны разборъ нѣкоторыхъ философскихъ недоразумѣній В. Ильина дастъ мнѣ удобный поводъ выдвинуть какъ разъ тѣ пункты, на которые я хотѣлъ бы прежде всего обратить вниманіе читателей настоящаго сборника. Вотъ почему я въ этой вступительной статьѣ разсмотрю новую работу Ильина нѣсколько подробнѣе.

На стр. 107 своего „Мат. и Эмп.“ В. Ильинъ цитируетъ Энгельса:

«Если мы можемъ доказать правильность нашего пониманія даннаго явленія природы тѣмъ, что сами его производимъ, вызываемъ его изъ условій, заставляемъ его къ тому же служить нашимъ цѣлямъ, то кантовской неуловимой «вещи въ себѣ» приходитъ конецъ. Химическія вещества, производимыя въ тѣлахъ животныхъ и растеній, оставались такими «вещами въ себѣ», пока органическая химія не стала приготовлять ихъ одно за другимъ; тѣмъ самымъ «вещь въ себѣ» превращалась въ «вещь для насъ», какъ напр., ализаринъ, красящее вещество марены, которое мы получаемъ теперь не изъ корней марены, выращиваемой въ полѣ, а гораздо дешевле и проще изъ каменноугольнаго дегтя».

„Всякая таинственная, мудреная, хитроумная разница между явленіемъ и вещью въ себѣ есть сплошной философскій вздоръ“, читаемъ мы далѣе на стр. 130. „На дѣлѣ каждый человѣкъ милліоны разъ наблюдалъ простое и очевидное превращеніе „вещи въ себѣ“ въ явленіе, „вещь для насъ“. *Это превращеніе и есть познаніе*“. (Курсивъ мой В. Б.). И наконецъ нѣсколькими строками ниже таже мысль подкрѣпляется еще слѣдующей выдержкой изъ І. Дицгена:

«Міръ *въ себѣ*» и міръ, какъ онъ намъ *является*, явленія міра, отличаются одно отъ другого не болѣе, чѣмъ цѣлое отъ части. Явленіе отличается отъ того, что является, не больше и не меньше, чѣмъ десять миль пути отъ всего пути».

Это чисто реалистическая точка зрѣнія и притомъ формулированная въ выраженіяхъ, не оставляющихъ желать ничего большого въ смыслѣ ясности.

Въ нашемъ познаніи вещи даны совершенно такъ же, какъ онѣ существуютъ въ дѣйствительности. Правда, никакое познаніе не можетъ до конца исчерпать весь матерьялъ, объективно существующій въ данной вещи—„вещь для насъ“ представляетъ всегда лишь *часть* „вещи въ себѣ“,—но въ этой части, въ какой работа познанія уже закончена, познанная нами вещь ничѣмъ не отличается отъ вещи въ себѣ,—въ этихъ предѣлахъ „вещь для

насъ", т. е. вещь данная въ нашемъ воспріятіи, и есть вещь въ себѣ. Казалось бы, это ясно! Казалось бы для всякаго, даже, для человѣка, не слишкомъ искушеннаго въ логикѣ, очевидно, что сказать: „путемъ познанія вещь въ себѣ превращается въ вещь для насъ" и сказать: „познанная нами вещь и есть вещь въ себѣ" значитъ сказать совершенно одно и то же. Но вотъ подите же! Именно за эту перифразу мысли Энгельса Ильинъ не устаетъ разносить меня въ своихъ „критическихъ замѣткахъ". „Чувственное представленіе и есть внѣ насъ существующая дѣйствительность", цитируетъ онъ изъ первой статьи настоящаго сборника, сопровождая сію цитату четырьмя негодующими знаками („!!!!").

„Это какъ разъ и есть та основная нелѣпость, основная путанница и фальшь махизма, изъ которой вылѣзла вся остальная галиматья этой философіи и за которую лобзаютъ Маха съ Авенаріусомъ отъявленные реакціонеры и проповѣдники поповщины... Это—идеалистическая ложь или увертка, тов. Базаровъ, ибо чувственное представленіе не есть существующая внѣ насъ дѣйствительность, а только образъ этой дѣйствительности"[1]).

Итакъ, для того чтобы избѣжать „нелѣпости, путаницы и фальши" махизма, чтобы не оказаться въ компаніи „отъявленыхъ реакціонеровъ и проповѣдниковъ поповщины", необходимо признать, что вещь въ себѣ, превращаясь посредствомъ познанія въ вещь для насъ, тѣмъ самымъ становится „образомъ" или „копіей" самой себя! Или, еще лучше: что часть есть образъ цѣлаго, десять миль—копія тысячи миль!

И это не случайная обмолвка. На стр. 142 „Матерьялизма и Эмпиріокритицизма" мы читаемъ:

> Махъ «открылъ элементы міра»: красное, зеленое, твердое, мягкое, громкое, длинное и т. п., говорятъ намъ. Мы спрашиваемъ: дана ли человѣку, когда онъ видитъ красное, ощущаетъ твердое и т. п., объективная реальность или нѣтъ? Этотъ старый престарый философскій вопросъ запутанъ Махомъ... Если дана, то нужно философское понятіе для этой объективной реальности, и это понятіе давно, очень давно выработано, это понятіе и есть матерія».

Махъ не только не запутываетъ поставленнаго авторомъ вопроса, но совершено опредѣленно разрѣшаетъ его въ утвердительномъ смыслѣ. Въ самомъ дѣлѣ, что означаетъ формула Маха, что „красное", „твердое" и т. п. суть „элемента міра"? Только то, что человѣку въ ощущеніяхъ краснаго, твердаго и т. д. да-

---

[1]) «Матерьялизмъ и эмпиріокритицизмъ», стр. 122. Фраза моя, дѣйствительно, не совсѣмъ точна: внѣ насъ существующая дѣйствительность совпадаетъ не съ «представленіями», т. е. воспоминаніями о вещахъ, нѣкогда воспринятыхъ нами, а съ содержаніемъ самого непосредственнаго воспріятія. Я вынужденъ былъ употребить неточное выраженіе, такъ какъ былъ связанъ цитатой изъ Энгельса,—впрочемъ, изъ контекста статьи совершенно ясно, о чемъ идетъ рѣчь.

на сама „объективная реальность", что не только въ нашемъ воспріятіи, но и „an sich" кумачъ красенъ, трава зелена, снѣгъ мягокъ и т. д., что всѣ эти качества являются не только качествами нашихъ ощущеній, но въ то же время качествами или элементами самого внѣшняго міра. Само собою разумѣется, вовсе не Махъ открылъ элементы міра: это „старая престарая" точка зрѣнія, точка зрѣнія, такъ называемаго „наивнаго" реализма Махъ, Авенаріусъ и др. современные эмпирики пытались только систематически защитить ее противъ той мнимо—разрушительной критики идеалистовъ, которая якобы доказала ея несостоятельность. Если тов. Ильину угодно называть матеріей ту объективную реальность, или—что то же—тѣ „элементы" объективнаго міра, которые даны намъ въ ощущеніяхъ, то противъ такого матерьялизма, какъ исходной точки, не станетъ возражать ни одинъ махистъ, ибо это простой пересказъ мысли Маха другими словами. Но В. Ильинъ, спохватившись во время, что онъ чуть-чуть было не „скатился" вмѣстѣ съ Махомъ въ поповщину, спѣшитъ исправить махитскую путаницу: „Матерія", поучаетъ онъ, „есть философская категорія для обозначенія объективной реальности, которая дана человѣку въ ощущеніяхъ его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущеніями, существуя независимо отъ нихъ" (курсивъ мой. В. Б.). Читатеть видитъ, что говоря о вещахъ „самокопіяхъ", какъ основномъ положеніи философіи Ильина, я вовсе не ловилъ автора на словѣ: это его собственная формула, сознательно обдуманно противопоставленная имъ всякой иной, какъ единственно послѣдовательная и матерьялистическая. На задней стѣнкѣ фотографическаго аппарата „дана" та самая объективная реальность, которая „копируется", „фотографируется", „отображается" этимъ аппаратомъ. Кто не согласенъ подписаться подъ этой галиматьей, тотъ скрытый агностихъ, субъективистъ и реакціонеръ.

В. Ильину, какъ и многимъ другимъ родственнымъ ему душамъ, кажется, что теорія „копій" необходима для того, чтобы отстоять независимое отъ насъ существованіе внѣшняго міра. Въ дѣйствительности, объективный міръ въ этой теоріи совершенно не нуждается. Нѣтъ рѣшительно никакого противорѣчія въ убѣжденіи „наивнаго" реалиста, что міръ существуетъ именно такъ, какъ его воспринимаютъ люди. Идеалистическое грѣхопаденіе начинается какъ разъ съ того момента, когда человѣкъ начинаетъ утверждать, что качества, свойства или элементы вещей, данныя намъ въ ощущеніе, принадлежатъ намъ и только намъ, представляютъ „плодъ творчества субъекта" (выраженіе Ортодоксъ) и т. п. Эта „принадлежность мнѣ" не дана ни въ

какомъ опытѣ,—это—идеалистическая выдумка, очень полезная для человѣка, стремящагося отъ міра умозаключить къ міродержцу, но, казалось бы, совершенно непріемлемая для матерьялиста.

Теорія „копій" не только излишня, но и насквозь противорѣчива, ибо совершенно не можетъ отвѣтить на вопросъ: гдѣ же именно находятся тѣ оригиналы, копіями которыхъ въ „нашемъ" пространствѣ и времени являются чувственно воспринимаемыя вещи. Матерьялисты трансцендентнаго толка устраняютъ этотъ вопросъ ссылкой на то, что въ мірѣ „вещей въ себѣ" должно быть нѣчто „соотвѣтствующее" пространству и времени. При этомъ причинная связь между матеріей и ея явленіями становится немыслимой, а вмѣстѣ съ тѣмъ улетучивается и основная предпосылка трансцендентнаго матерьялизма [1]). Матерьялисту посюстороннему такая іероглифическая увертка, конечно, совершенно не приличествуетъ. В. Ильинъ пытается по своему обыкновенію и въ этомъ вопросѣ усѣсться между двумя стульями. Сначала онъ торжественно заявляетъ, что „матерьялизмъ неизбѣжно долженъ признавать объективную реальность пространства и времени" (стр. 200), а затѣмъ толкуетъ объ „отраженіи" реальнаго пространства и реальнаго времени въ нашихъ ощущеніяхъ пространства и времени. Но если существуетъ не одно только пространство, одновременное и объективное, и субъективно нами воспринимаемое, если наше пространство есть только отраженіе или копія внѣ его находящагося реальнаго пространства, то спрашивается: гдѣ же обрѣтается это „внѣ"? гдѣ мѣсто нахожденія объективнаго пространства? Вѣдь „наше" пространство и „наше" время безконечны, они охватываютъ собою всю вселенную и слѣдовательно не оставляютъ „внѣ себя" никакого уголка, въ которомъ могли бы помѣститься ихъ объективные прототипы. Таким образомъ теорія копій въ примѣненіи къ пространству и времени явно безсмысленна. Если пространство и время признаются объективно реальными, то это можетъ значить только одно: вещи существуютъ въ томъ самомъ пространствѣ и въ томъ самомъ времени, въ какомъ мы воспринимаемъ ихъ чувственныя копіи [2]).

---

[1]) См. объ этомъ статью «Мистицизмъ и реализмъ нашего времени».

[2]) В. Ильинъ на стр. 213 своей книги цитируетъ мою фразу: «Многіе отдѣльные взгляды Энгельса, напр., его представленіе о «чистомъ» пространствѣ и времени, теперь уже устарѣли». Полагая, что я считаю устарѣлымъ взглядъ на пространство и время, какъ объективную реальность, онъ затѣмъ читаетъ мнѣ свирѣпую нотацію на 2 страницахъ. Но къ сожалѣнію вопросъ о «чистомъ» пространствѣ и времени не имѣетъ ничего общаго съ вопросомъ объ ихъ реальности или идеальности, и заключается онъ въ слѣдующемъ: возможно ли представить себѣ «чистое», т. е. ничѣмъ не заполненное пространство и время? Большинство современныхъ ученыхъ приходятъ къ убѣжденію, что это не возможно,—нѣкоторыя фразы Энгельса даютъ поводъ думать, что

А разъ это такъ, возникаетъ новый вопросъ, имѣющій, какъ мы сейчасъ увидимъ, роковое значеніе для всей теоріи копій: занимаютъ ли чувственныя копіи тѣ же самые пункты въ „нашемъ" и вмѣстѣ съ тѣмъ „объективномъ" пространствѣ, которые принадлежатъ вещамъ въ себѣ, или нѣтъ? Было время, когда многіе матерьялисты рѣшали этотъ вопросъ отрицательно, помѣщая человѣческія копіи вещей внутри человѣка, въ опредѣленныхъ участкахъ мозга. Отсюда возникли пресловутыя проблемы, такъ называемаго, „проецированія". Спрашивали: „какимъ образомъ мы видимъ окружающіе предметы внѣ себя, несмотря на то, что получаемыя отъ нихъ зрительныя ощущенія образуются въ нашемъ мозгу?" „почему мы видимъ предметы прямо, несмотря на то, что они передаются въ мозгъ при посредствѣ обратнаго изображенія на ретинѣ"? и т. д. и т. п. Въ настоящее время едва ли найдется хоть одинъ толковый психологъ, который не понималъ бы, что вопросы эти по самой постановкѣ своей совершенно нелѣпы. Самая предпосылка, на которой они покоятся, явно противорѣчитъ несомнѣннымъ фактамъ какъ объективно-физіологическаго, такъ и субъективно-психологическаго наблюденія.

Возьмемъ для иллюстраціи зрительныя ощущенія, которыя какъ разъ подали поводъ къ созданію теоріи ощущеній — копій. Здѣсь „внутри" человѣка дѣйствительно имѣется нѣчто въ родѣ копіи внѣшняго міра, а именно обратное изображеніе на ретинѣ предметовъ, находящихся въ полѣ зрѣнія. Но никто, конечно, не станетъ утверждать, что эта рисующаяся въ нашемъ глазу картинка есть наше зрительное воспріятіе внѣшняго міра или, хотя бы, непосредственно связана съ послѣднимъ. Утверждать это невозможно уже по одному тому, что разрушая зрительный нервный центръ, мы уничтожаемъ ощущенія, хотя бы оптическій аппаратъ глаза съ его способностью давать изображеніе на сѣтчаткѣ сохранился въ полной неприкосновенности. Зрительныя ощущеній непосредственно связаны не съ картинками на ретинѣ, а съ процессами въ корѣ головного мозга, куда зрительный нервъ передаетъ свѣтовыя раздраженія своихъ окончаній.

„Передача" эта отнюдь не является простымъ перемѣщеніемъ картинки-копіи изъ глаза въ мозгъ. Хотя сущность нервныхъ процессовъ далеко еще не выяснена, но все заставляетъ предполагать, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ явленіями, близкими къ электрическимъ разрядамъ или токамъ, т. е. съ явленіями, ничуть не похожими по своему характеру на тѣ „ощущенія", которыя ими „вызываются".

онъ считалъ это возможнымъ. Кто бы ни оказался правъ, ясно, во всякомъ случаѣ, что это дѣйствительно «отдѣльный» и притомъ «побочный» вопросъ, не связанный непосредственно съ самыми основами матерьялистическаго міросозерцанія.

Итакъ, объективное изслѣдованіе показываетъ, что въ мозгу человѣка нѣтъ рѣшительно ничего похожаго на какія бы то ни было копіи или изображенія внѣшняго міра. Въ томъ же самомъ убѣждаетъ насъ и самонаблюденіе. Оно свидѣтельствуетъ, что всѣ разговоры о проецированіи „вовнѣ" „нашихъ" зрительныхъ ощущеній, о перевертываніи предметовъ, воспринятыхъ „вверхъ ногами" и т. п., представляютъ сплошное миѳотворчество. Въ дѣйствительности мы созерцаемъ предметы внѣшняго міра не внутри себя, не въ „головѣ", а сразу и непосредственно видимъ ихъ внѣ насъ, въ томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ они находятся на самомъ дѣлѣ.

А разъ это такъ, разъ наше зрительное воспріятіе находится тамъ же, гдѣ и самъ воспринимаемый предметъ, оно, очевидно, не можетъ быть „копіей" послѣдняго. Для того чтобы дать копію чего-либо, напримѣръ, нарисованнаго на бумагѣ чертежа, я долженъ точно воспроизвести оригиналъ въ какомъ-либо иномъ пунктѣ пространства, напр., на другомъ листѣ бумаги. Если же я буду воспроизводить оригиналъ на немъ самомъ, напр., буду на той же бумагѣ второй разъ обводить контуры уже нарисованнаго тамъ чертежа, то никакой копіи, т. е., новаго предмета, похожаго на оригиналъ, не получится: по прежнему остается только одинъ предметъ, только первоначально данный оригиналъ, всѣ или нѣкоторые контуры котораго обведены два раза.

Подобный же случай представляетъ и наше воспріятіе внѣшняго міра. Разъ мы признали, что пространство нашего воспріятія есть вмѣстѣ съ тѣмъ объективная реальность, т. е. то самое пространство, въ которомъ существуютъ вещи въ себѣ, мы вынуждены признать, что наши воспріятія находятся или, какъ говорятъ психологи, наши ощущенія локализируются, именно тамъ, гдѣ обрѣтаются и сами воспринимаемыя вещи. Другими словами, мы воспринимаемъ не „копіи" вещей, не образы, похожіе на реальныя вещи, но существующія отдѣльно отъ нихъ, а самыя вещи,—хотя, разумѣется не во всей ихъ полнотѣ: элементы нашихъ воспріятій суть въ то же время элементы внѣ насъ существующаго міра.

То обстоятельство, что наши чувства даютъ намъ всегда лишь ничтожную частичку объективнаго міра, ничуть не спасаетъ теоріи копій. Содержанія міра, которыхъ мы еще не восприняли, для насъ не существуютъ вовсе. Вопросъ заключается именно въ томъ, какъ относятся уже воспринятыя нами содержанія міра къ самому этому міру? Представляютъ ли они часть самого реальнаго міра или только неизвѣстно гдѣ находящуюся копію этой части? Если справедливо первое, то правъ

Энгельсъ, когда онъ говоритъ, что познаніе „превращаетъ“ вещи въ себѣ въ „вещь для насъ“, правъ І. Дицгенъ, утверждающій, что „явленіе отличается отъ того, что является, не больше, чѣмъ десять миль пути отъ всего пути“; но тогда правъ и Махъ со своимъ ученіемъ объ элементахъ-ощущеніяхъ. Если справедливо второе, то реальность пространства и времени можно спасти только при помощи трусливыхъ увертокъ мысли, или, употребляя выраженіе самого тов. Ильина, только при помощи „языкоблудія“. Тогда логически необходимо признать, что вещи въ себѣ находятся внѣ нашего пространства и времени, что наши ощущенія не копіи, а только символы, іероглифы, ничуть не похожія на дѣйствительныя вещи и въ тоже время связанныя съ послѣдними непостижимой для нашего ума, „таинственной, мудреной, хитроумной“ зависимостью. Или послѣдовательный реализмъ, или послѣдовательный іероглифизмъ т. е. идеализмъ! Теорія копій есть лишь жалкій компромиссъ, несостоятельность котораго не затушуешь никакимъ „языкоблудіемъ“.

Но если ощущенія даютъ намъ не копіи или символы вещей, а самыя эти вещи, то можно ли утверждать, что „матерія есть первичное, а духъ вторичное“? Вѣдь повидимому получается порочный кругъ: выходитъ, что вещь въ себѣ, дѣйствуя на наши органы чувствъ, порождаетъ ощущеніе, которое съ своей стороны совпадаетъ,—по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ составныхъ частяхъ или элементахъ—съ породившею его вещью, т. е. вещь въ себѣ черезъ посредство нашихъ органовъ чувствъ „порождаетъ“ часть себя самой.

Кажущійся порочный кругъ возникаетъ здѣсь потому, что вслѣдствіе крайне неряшливаго, некритическаго употребленія такихъ образныхъ терминовъ, какъ „порождаетъ“, „производитъ“, „создаетъ“ и т. п., спутываются въ одинъ общій клубокъ два типа зависимостей, наблюдаемыхъ въ процессѣ воздѣйствія вещи на насъ. Данная вещь, воздѣйствуя на органы чувствъ человѣка, возбуждаетъ центростремительный нервный токъ, передающій раздраженіе въ головной мозгъ, откуда при извѣстныхъ условіяхъ направляется къ периферіи тѣла новый, центробѣжный токъ, обусловливающій реакцію человѣческаго организма на раздражающее его извнѣ тѣло. Передъ нами объективный, „физическій“ процессъ, каждая послѣдующая стадія котораго причинно связана съ предыдущей. Съ точки зрѣнія современной энергетической физики это значитъ, что всѣ качественно различные стадіи процесса измѣримы, находятся между собой въ постоянныхъ количественныхъ соотношеніяхъ и въ этомъ смыслѣ „эквивалентны“, или, какъ говорятъ обыкновенно, представляютъ послѣдовательныя превращенія опредѣленнаго запаса энергіи. Включить

въ эту цѣпь энергитическихъ причинъ и слѣдствій ощущенія вещи, связанное съ процессомъ въ мозгу, очевидно не возможно, ибо никакихъ ощущеній посторонній наблюдатель, изучающій мозговые процессы со стороны, констатировать не въ состояніи. Если бы энергія мозгового процесса „превращалась" въ энергію ощущенія, то для объективнаго изслѣдованія это было бы равносильно перерыву энергическаго процесса, т. е. безпричинному уничтоженію энергіи въ одномъ пунктѣ—тамъ, гдѣ мозговой процессъ „порождаетъ" ощущеніе — и столь же безпричинному возникновенію ея въ другомъ пунктѣ — тамъ, гдѣ ощущеніе въ свою очередь „порождаетъ" центробѣжный нервный токъ.

Вотъ почему естествоиспытатели — и притомъ какъ разъ склонные къ матерьялизму — считаютъ сознаніе „эпифеноменомъ",—другими словами, разсматриваютъ его не какъ звено въ процессѣ превращенія энергіи, а какъ нѣчто, сопровождающее этотъ процессъ, но для объективнаго, физическаго изслѣдованія не существующее вовсе. Ощущеніе не есть „слѣдствіе" того или другого матерьяльнаго процесса въ мозгу человѣка, ибо оно не слѣдуетъ за обусловливающимъ его процессомъ, а протекаетъ одновременно съ нимъ. Передъ нами не причинная зависимость, а связь сосуществованія, содержаніе которой исчерпывается математическимъ понятіемъ „функціи". Если треугольникъ измѣняется такъ, что площадь его все время остается постоянной, то измѣненія высоты всецѣло опредѣляются измѣненіями основанія (высота h — въ каждый данный моментъ равна $\frac{2P}{a}$, гдѣ P—площадь, а—основаніе треугольника). Но такъ какъ измѣненія высоты и основанія протекаютъ одновременно, то было бы нелѣпо сказать, что измѣненія высоты—„причина", измѣненіе основанія—„слѣдствіе" или что измѣненія высоты „первичны", измѣненія основанія „вторичны". Каждому данному основанію соотвѣтствуетъ одна только вполнѣ опредѣленная высота,— вотъ все содержаніе наблюдаемой въ данномъ случаѣ зависимости. Зависимость эту выражаютъ математическимъ символомъ: $h = f(a)$, т. е. высота есть функція основанія; но съ такимъ же правомъ мы можемъ написать и обратно: $a = f^1(h)$, т. е. основаніе есть функція высоты.

Совершенно то же имѣетъ мѣсто въ области ощущеній. Ощущеніе функціонально связано съ процессомъ въ корѣ головного мозга; разъ данъ мозговой процессъ, то тѣмъ самымъ дано и соотвѣтствующее ему ощущеніе; и обратно, разъ дано ощущеніе, то имѣется въ наличности и тотъ мозговой процессъ, которому оно „соотвѣтствуетъ". Именно этотъ математически-

функціональный характеръ связи между ощущеніемъ и мозговымъ процессомъ и хотятъ выразить, когда говорятъ, что „психическія и физіологическія явленія суть двѣ стороны одного и того же процесса“ (обычная формулировка „психо-физическаго параллелизма“), что „ощущеніе есть внутреннее состояніе движущейся матеріи“ (формула, излюбленная Плехановымъ) и т. п. Но эти образныя, крайне неточныя выраженія способны породить цѣлый рядъ недоразумѣній, совершенно не возможныхъ при употребленіи строго установленнаго математическаго термина „функція“. Въ самомъ дѣлѣ, первая формула даетъ поводъ думать, что психика и физика представляютъ лишь проявленіе или обнаруженіе чего-то третьяго, какой-то скрытый за ними и недоступной до нашего изслѣдованія „сущности“, вторая формула наводитъ на мысль, что ощущенія помѣщаются внутри мозгового процесса, и т. п. Но во всякомъ случаѣ ясно, что при всѣхъ подобнаго рода формулировкахъ вопросъ о „первенствѣ“ ощущенія надъ процессомъ въ мозгу, или процесса въ мозгу надъ ощущеніемъ исключается, какъ совершенно нелѣпый и неправильно поставленный.

Итакъ, ощущеніе не причинно, а только функціонально [1]) связано съ процессомъ въ мозгу, но этотъ послѣдній, какъ и всѣ физическія явленія, причинно обусловленъ нѣкоторыми предшествующими процессами физическаго міра, входитъ въ цѣпь превращеній міровой энергіи.

---

[1]) Причинную зависимость можно формально подвести подъ понятіе математической функціи. Но необратимость временного каузальнаго ряда представляетъ настолько характерное и практически важное различіе причинности отъ всѣхъ другихъ видовъ функціональной зависимости, что попытки нѣкоторыхъ эмпиріокритиковъ совершенно потопить причинность въ универсальной категоріи «функція» представляются мнѣ въ высшей степени нецѣлесообразными.

Само собою разумѣется, «функція» въ математическомъ смыслѣ слова не имѣетъ ничего общаго съ «функціей» въ біологическомъ смыслѣ слова, т. е. съ «отправленіемъ» того или другого органа. В. Ильинъ ухитрился даже и это спутать. На стр. 89 «Мат. и Эмп.» мы читаемъ: «Авенаріусъ «не станетъ спорить» противъ того, что мысль есть функція мозга. Эти слова Базарова заключаютъ въ себѣ прямую неправду. Авенаріусъ не только споритъ противъ матеріалистическаго тезиса, но создаетъ цѣлую «теорію» опроверженія именно этого тезиса». И далѣе цитируется Авенаріусъ: «Нашъ мозгъ не есть обиталище, сѣдалище, созидатель, не есть инструментъ или органъ, носитель или субстратъ и т. д. мышленія»... «представленія не суть функціи (физіологическія, психическія, психофизическія) мозга». Само собою понятно, что представленія не суть физіологическія (или психическія) функціи мозга; этой нелѣпости я никогда и не приписывалъ Авенаріусу. Въ біологическомъ смыслѣ «функціей» мозга, или его «отправленіемъ», является не мысль, а матеріальный нервный процессъ, подобно тому какъ функціей конечностей является работа мускуловъ, функціей кишекъ navariваніе пищи и т. п. Мысль функціонально (въ математическомъ смыслѣ слова) связана именно съ этимъ нервнымъ процессомъ, т. е. съ физіологической функціей или физіологическимъ отправленіемъ мозга. И противъ такой зависимости (въ моей статьѣ, на которую ссылается В. Ильинъ, опредѣленно и притомъ неоднократно указывается, что терминъ «функція» я употребляю въ математическомъ смыслѣ) Авенаріусъ не только не «спорилъ», но положилъ ее въ основу своей системы «чистаго опыта», гдѣ вся психика разсматривается какъ рядъ, зависимый отъ колебаній центральной нервной системы.

Ощущеніе не копія дѣйствительнаго предмета, не новая вещь, созидающаяся гдѣ то „въ насъ“ по образцу вещи существующей внѣ насъ,—ощущеніе находится тамъ же, гдѣ и ощущаемая вещь и по содержанію своему совпадаетъ съ этой послѣдней въ извѣстной ея части. Но ощущеніе имѣетъ мѣсто, „вещь въ себѣ становится вещью для насъ“ лишь тогда и лишь постольку, когда и поскольку эта вещь подѣйствовала на наши органы чувствъ и черезъ ихъ посредство на нашъ мозгъ. Слѣдовательно, „первенство“ матеріи надъ духомъ ничуть не колеблется отъ того, что элементы матерьяльнаго міра оказываются въ то же время элементами ощущеній.

Но вопросъ о первенствѣ матеріи надъ духомъ имѣетъ и другой, притомъ гораздо болѣе важный смыслъ, чѣмъ пресловутая проблема о реальности или нереальности міра, даннаго намъ въ ощущеніяхъ. Когда духъ противополагается матеріи, какъ „психическое“ „физическому“, то подъ категорію духа подводятся явленія, чрезвычайно различныя по своему характеру и по своему познавательному значенію: и непосредственно воспринимаемыя ощущенія, и ихъ воспоминанія или „представленія“, и, наконецъ, отвлеченныя понятія,—все это духовные феномены. Считаемъ ли мы ощущенія совпадающими съ внѣшней реальностью, или копіями внѣшней реальности, или же только іероглифами ея, этимъ очевидно ничуть не затрагивается вопросъ о томъ, какъ относятся наши абстрактныя понятія, наши теоретическіе принципы и категоріи къ тому данному въ ощущеніяхъ матерьялу, надъ которымъ они оперируютъ. Между тѣмъ этотъ вопросъ игралъ рѣшающую роль въ исторіи философіи; именно онъ раскалывалъ философовъ на непримиримыя партіи; именно онъ заставилъ Сократа и его продолжателя Платона воевать съ софистами, средневѣковыхъ „реалистовъ“ съ „номиналистами“, современныхъ идеалистовъ съ позитивистами. Когда Энгельсъ говоритъ о двухъ основныхъ направленіяхъ философіи, одно изъ которыхъ принимаетъ за первичное духъ, а другое природу, когда онъ, становясь на сторону второго изъ этихъ направленій, утверждаетъ, что наши мысли являются „отображеніемъ“ вещей, то онъ опять таки имѣетъ въ виду именно этотъ вопросъ объ отношеніи общихъ понятій къ конкретному матерьялу, доставляемому чувствами.

Наши „матерьялисты“, стараясь навязать Энгельсу свою собственную путаницу, увѣряютъ, что подъ „мысленными отображеніями вещей“ онъ разумѣлъ не только общія теоретическія понятія, но и самыя единичныя ощущенія. Къ несчастію, ухищренія этихъ учениковъ Энгельса, блистающихъ добродѣтельной преданностью своему учителю въ гораздо большей степени, чѣмъ

умѣніемъ разбираться въ его мысляхъ, уничтожаются безъ остатка тѣми цитатами, которыя сами же они приводятъ для подкрѣпленія своей интерпретаціи. Какъ мы уже видѣли изъ цитаты, приведенной В. Ильинымъ, отношеніе нашихъ ощущеній къ внѣшнему міру рисуется Энгельсомъ не какъ отраженіе, а какъ отожествленіе въ процессѣ воспріятія: „вещь въ себѣ превращается въ вещь для насъ". А вотъ другая цитата, которой тотъ же В. Ильинъ иллюстрируетъ формулу „вещи и ихъ мысленныя отраженія".

«Принципы—не исходный пунктъ изслѣдованія, а его заключительный результатъ; эти принципы не примѣняются къ человѣческой природѣ и исторіи, а абстрагируются изъ нихъ; не природа, не человѣчество сообразуются съ принципами, а наоборотъ, принципы вѣрны лишь постольку, поскольку они соотвѣтствуютъ природѣ и исторіи. Таково единственно матерьялистическое воззрѣніе на предметъ, а противоположный взглядъ Дюринга есть идеалистическій взглядъ, переворачивающій вверхъ ногами дѣйствительное соотношеніе, конструирующій дѣйствительный міръ изъ мыслей». [1])

Не объ ощущеніяхъ, а о „принципахъ", т. е. объ отвлеченныхъ понятіяхъ въ ихъ отношеніи къ конкретнымъ фактамъ природы и исторіи говоритъ Энгельсъ; здѣсь усматриваетъ онъ основную линію, отдѣляющую идеализмъ отъ матерьялизма.

Въ то время, какъ для идеалиста понятія суть предвѣчно установленные типы бытія или апріорныя формы нашей мысли, къ которымъ долженъ приспособляться міръ „явленій", для матерьялиста (въ энгельсовскомъ смыслѣ слова) міръ, данный нашими чувствами, есть не только „явленіе" для насъ, но и реальность an sich, и къ этой то реальности должны быть приспособлены изобрѣтаемыя нами понятія.

Въ какомъ же смыслѣ понятія „приспособляются" къ дѣйствительности? Представляютъ ли они „отпечатки" дѣйствительности или только „символы" ея? и каково познавательное назначеніе этихъ „отпечатковъ" или „символовъ"?

Процессъ образованія понятій или процессъ „абстрагированія" описывается иногда, какъ совершенно пассивное отложеніе въ нашей памяти признаковъ, общихъ данной группѣ предметовъ: „накладываясь" одно на другое, чувственныя представленія запечатлѣваютъ въ насъ тѣ свои черты, которыя при такомъ накладываніи совпадаютъ и сглаживаютъ тѣ черты, въ которыхъ они расходятся между собой. Съ этой точки зрѣнія, „понятіе" напоминаетъ собою тотъ средній образъ, который получается при послѣдовательномъ фотографированіи на одной и той же пластинкѣ сходныхъ предметовъ (напр., различныхъ людей).

---

[1]) «Матерьялизмъ и эмпиріокритицизмъ», стр. 31.

Не трудно однако убѣдиться, что понятія, даже чисто „описательныя“, даже наименѣе выработанныя, существенно отличаются отъ такихъ „среднихъ образовъ“. Если въ содержаніе понятія о какомъ-либо классѣ предметовъ входятъ ихъ размѣры, то въ понятіи фиксируется не средняя арифметическая изъ размѣровъ всѣхъ экземпляровъ даннаго рода, а тотъ высшій и тотъ низшій предѣлъ, между которыми они могутъ колебаться, и внѣ которыхъ мы уже не относимъ предметы къ данному классу. То же самое относится къ окраскѣ предметовъ, классифицируемыхъ въ описательныхъ понятіяхъ, и ко всѣмъ ихъ прочимъ „признакамъ“ [1]). И эти „предѣлы“, эти „границы“ между вещами внѣшняго міра, которыя мы проводимъ и фиксируемъ при помощи понятій, всегда являются въ значительной мѣрѣ произвольными. Правда, они не „полагаются“, не „творятся“ нами, а отыскиваются въ самой природѣ; но изъ безчисленнаго множества разграниченій, реально существующихъ въ природѣ, мы кристаллизуемъ въ понятіи только нѣкоторыя, какъ единственно „важныя“, „существенныя“, „пригодныя“ для нашей классификаціи. Очевидно, что „существенность“, „важность“ тѣхъ или другихъ содержаній природы всецѣло опредѣляется тѣми практическими задачами, которыя мы преслѣдуемъ, создавая наши понятія. То, что существенно съ одной точки зрѣнія, можетъ быть совершенно не существенно съ другой; въ самой природѣ—въ природѣ, какъ она существуетъ независимо отъ нашихъ цѣлей и задачъ—нѣтъ раздѣленія на важное и не важное: здѣсь все одинаково существенно или не существенно. Такимъ образомъ, даже такія понятія, которыя на первый взглядъ не заключаютъ въ себѣ ничего кромѣ „чистаго описанія“, отнюдь не являются только отраженіемъ или фотографированіемъ внѣшняго міра, — это всегда конструкціи, орудія, построенныя нами изъ матерьяла внѣшней природы, и предназначенныя для достиженія тѣхъ или другихъ практическихъ цѣлей.

Конструктивный характеръ нашихъ понятій выступаетъ тѣмъ отчетливѣе, чѣмъ понятіе точнѣе, чѣмъ лучше оно выработано. Особенно ясенъ онъ въ математическихъ понятіяхъ числа, той или другой геометрической фигуры и т. п. Въ самомъ дѣлѣ, совершенно очевидно, напримѣръ, что понятіе треугольника не имѣетъ ничего общаго съ „образомъ“, получающимся путемъ наложенія различныхъ эмпирически данныхъ треугольниковъ одинъ на другой: если мы представимъ себѣ всѣ возможные

[1]) Даже какой-нибудь «чижиково-зеленый» цвѣтъ минералогическихъ классификацій не представляетъ совершенно конкретнаго, элементарнаго по своему содержанію признака. И здѣсь имѣется въ виду качественная непрерывность измѣненій, ограниченныхъ извѣстными—въ данномъ случаѣ очень узкими—предѣлами.

треугольники начертанными въ одной и той же плоскости, то никакого „средняго образа“ не получится, такъ какъ вся плоскость безъ малѣйшихъ прогалинъ будетъ заполнена контурами треугольниковъ.

Треугольникъ—не „средній образъ“, не совокупность совпадающихъ признаковъ, а правило построенія, схема нашихъ операцій съ опредѣленными элементами: треугольникъ данъ, когда изъ данныхъ элементовъ возможно создать только одно единственное построеніе по правилу, указанному въ понятіи треугольника.

Какъ извѣстно, высшимъ торжествомъ науки является примѣненіе математическихъ конструкцій къ изслѣдованію конкретныхъ явленій; точными науками называютъ астрономію, физику и химію, потому что въ этой области познанія господствуетъ математика.

Въ какомъ же смыслѣ математическія и подобныя имъ конструкціи „соотвѣтствуютъ“ тѣмъ конкретнымъ физическимъ процессамъ, къ которымъ онѣ примѣняются? О точномъ „описаніи“, „копированіи“, „фотографированіи“ здѣсь не можетъ быть и рѣчи. Цвѣта ничутъ не похожи на тѣ эфирныя волны, съ которыми оперируетъ теорія физиковъ; превращеніе химической формулы HCl въ химическую формулу Ag Cl (напр.: $HCl + AgNO_3 = AgCl + HNO_3$) никто не назоветъ „фотографіей“, или „зеркальнымъ отраженіемъ“ того процесса, какой мы непосредственно наблюдаемъ, подливъ въ пробирку съ соляной кислотой растворъ ляписа. Различіе между физико-химическими фактами и конструкціями физически - химической теоріи совершенно иное по самому своему типу, нежели различіе между оригиналомъ и копіей. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ качественная разница есть результатъ несовершенства нашей операціи; чѣмъ лучше мы копируемъ тѣмъ меньше отличается копія отъ оригинала; идеальная копія—предѣлъ нашихъ стремленій въ данной области— по своему содержанію совершенно тожественна съ оригиналомъ и отличается отъ него только тѣмъ, что существуетъ въ другомъ пунктѣ пространства или въ иной моментъ времени. Наоборотъ, физико-химическія теоріи строенія вещества, по мѣрѣ своего усовершенствованія, не только не приближаются къ непосредственно наблюдаемымъ фактамъ, но скорѣе отдаляются отъ этихъ послѣднихъ; такъ, напримѣръ, первоначально физическая теорія видѣла въ атомахъ маленькія тѣльца съ постоянной массой, съ опредѣленнымъ объемомъ, однимъ словомъ, надѣляла атомы если не всѣми, то хотя бы нѣкоторыми изъ тѣхъ свойствъ, которыя имѣютъ кусочки камня, дерева и др. тѣлъ нашего повседневнаго опыта; впослѣдствіи нѣкоторые физики

стали разсматривать атомы, какъ математическія точки, лишивъ ихъ такимъ образомъ объема; „электронная“ теорія лишаетъ атомы постоянной массы, и т. п. Очевидно, и выдумываются всѣ эти „атомы“, „электроны“, „эфирныя волны“ вовсе не для того, чтобы копировать природу,—для этой цѣли у насъ есть совершенно иныя орудія: фонографъ, кинематографъ и т. п. Задача физико-химическихъ конструкцій—не копировать, а символизировать; ихъ связь съ явленіями природы есть связь знака и означаемаго; химическія и физическія построенія „соотвѣтствуютъ“ природѣ въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ буквы алфавита соотвѣтствуютъ звукамъ человѣческой рѣчи, въ какомъ ноты соотвѣтствуютъ тонамъ и т. п.

Здѣсь мы несомнѣнно имѣемъ дѣло съ „іероглифами“, и В. Ильинъ попадаетъ въ самый забавный просакъ, отвергая эту очевидную истину. Какъ мы уже знаемъ, онъ ярый противникъ всяческаго символизма. По его мнѣнію „матерьялистическая посылка подрывается“ въ томъ случаѣ, если „ощущенія не образы вещей, а только знаки или символы, не имѣющіе „никакого сходства съ ними“. („М. и Э.“, стр. 247). Слѣдовательно, „матерьялистическая посылка“ требуетъ, чтобы всякое ощущеніе, напримѣръ, ощущеніе краснаго цвѣта, было сходно съ той реальной вещью, которая его въ насъ вызываетъ. Какова же въ нашемъ примѣрѣ эта реальная вещь? Совершенно ясный отвѣтъ находимъ мы на стр. 46: „Значитъ внѣ насъ, независимо отъ насъ и отъ нашего сознанія существуетъ движеніе матеріи, скажемъ волны эфира опредѣленной длины и опредѣленной быстроты, которыя, дѣйствуя на сѣтчатку, производитъ въ человѣкѣ ощущеніе того или иного цвѣта“. И такъ „движеніе матеріи“, „скажемъ, волна эфира опредѣленной длины“ и есть та реальная вещь, съ которой, согласно „матерьялистической посылкѣ“, сходно ощущеніе краснаго цвѣта. Всякій порядочный матерьялистъ обязанъ, глядя на кумачъ, непосредственно ощущать, т. е. видѣть, если не самыя эфирныя частицы, скачущія съ быстротой 450 трилліоновъ колебаній въ секунду, то во всякомъ случаѣ нѣчто, какъ двѣ капли воды похожее на эту бѣшеную пляску атомовъ. А такъ какъ въ дѣйствительности ни одинъ матерьялистъ ничего подобнаго увидѣть не въ состояніи, то остается только вѣрить въ сходство „субъективнаго“ краснаго цвѣта и „объективной“ свѣтовой волны,—вѣрить не потому, что это предположеніе сколько-нибудь правдопопобно и можетъ разсчитывать на фактическое подтвержденіе, а наоборотъ, именно потому, что оно совершенно нелѣпо: Credo quia absurdum!

Іероглифическіе матерьялисты безусловно правы, когда утверждаютъ, что между нашими ощущеніями и движеніями

молекулъ, атомовъ, электроновъ существуетъ только символическая связь. Не имѣя никакого „сходства“ съ ощущеніями, движенія эти строго „согласованы“ съ ними, т. е. каждому качественному различію, каждому измѣненію, непосредственно наблюдаемому въ области ощущеній, должно соотвѣтствовать опредѣленное (и притомъ только одно) количественное различіе, количественное измѣненіе въ области молекулярныхъ, атомныхъ, эфирныхъ и т. п. движеній [1]).

Вопросъ заключается только въ томъ, какая изъ этихъ двухъ сферъ есть подлинная реальность, и какая представляетъ систему „нашихъ“ символовъ. Вотъ въ этомъ то пунктѣ іероглифическій матерьялизмъ и совершаетъ свое salto mortale (по терминологіи Плеханова, наоборотъ, salto vitale), „скатываясь“ въ самый безнадежный мистицизмъ. Объявивъ механическія схемы, придуманныя учеными, реальностью, „существующей внѣ насъ“, а непосредственно данныя ощущенія „іероглифами“ этой реальности, матерьялистъ рано или поздно замѣчаетъ, что на этомъ нельзя остановиться. Вѣдь и механическія схемы построены изъ того же матерьяла, который данъ намъ въ іероглифахъ — ощущеніяхъ; онѣ помѣщаются учеными въ томъ же пространствѣ и времени, гдѣ находятся чувственно воспринимаемыя нами вещи. Но разъ наши ощущенія насквозь іероглифичны, пространство и время, данныя въ нашихъ ощущеніяхъ, суть также іероглифы нѣкоторой отличной, „внѣ“ и „независимо“ отъ нихъ существующей реальности. Слѣдовательно, и механическія схемы— даже самыя совершенныя—отнюдь не подлинная реальность и даже не копія реальности, а въ свою очередь іероглифы истинной внѣпространственной и внѣвременной матеріи, которая, какъ таковая. совершенно не доступна для нашего познанія, въ которую мы должны „вѣрить“, если желаемъ остаться матерьялистами.

Вѣра въ существованіе внѣшняго міра есть, говоритъ Плехановъ, „необходимое предварительное условіе мышленія критическаго въ лучшемъ смыслѣ этого слова“. Это не обмолвка, не случайное неловкое выраженіе, какъ старается увѣрить В. Ильинъ, а, дѣйствительно, необходимое „предварительное условіе“ того типа мышленія, одной изъ разновидностей котораго является догматическій матерьялизмъ. Заслуга Плеханова состоитъ какъ

---

[1]) Въ этой замѣнѣ несоизмѣрныхъ качествъ реальнаго міра, соизмѣримыми величинами математической конструкціи и заключается та цѣль, ради которой такія конструкціи изобрѣтаются. Только этимъ путемъ человѣческое познаніе возвышается надъ простымъ «описаніемъ» природныхъ процессовъ и дѣйствительно «овладѣваетъ» природой, т. е. достигаетъ возможности «выводить» изъ даннаго теоретическаго построенія всѣ явленія, реально возможныя въ опредѣленной области внѣшняго міра. См. объ этомъ первую статью настоящаго сборника, главу: «эвристическія конструкціи и гипотезы».

разъ въ томъ, что въ данномъ случаѣ онъ провелъ свою точку зрѣнія до конца, не убоялся сосѣдства съ „поповщиной", не захотѣлъ вилять и заметать слѣды, а просто и ясно формулировалъ основную предпосылку своего мiровоззрѣнія въ тѣхъ же самыхъ терминахъ, которые употребляютъ всѣ вѣрующіе люди.

Къ сожалѣнію, В. Ильинъ далеко не обнаружилъ такой смѣлости мысли. Онъ объявляетъ „идеалистическимъ вздоромъ" тотъ несомнѣнный фактъ, что человѣку непосредственно даны цвѣта и звуки, а отнюдь не колебанія эфира или молекулъ нашей атмосферы; для матерьялиста, проповѣдуетъ онъ, дана объективная реальность тѣхъ движеній матеріи, которыя вызываютъ въ насъ ощущенія. Совершенно тоже самое говорятъ, какъ извѣстно, и мистики. Для нихъ вѣра есть особый и притомъ высшій типъ познанія, „гносисъ". Мистикъ не строитъ понятіе божества, какъ предположеніе, или гипотезу, которая должна быть провѣрена фактами,—онъ непосредственно, „интуитивно" воспринимаетъ божество какъ „ens realissimum", какъ нѣчто несравненно болѣе достовѣрное, чѣмъ всякій чувственный фактъ, который можетъ оказаться и галлюцинаціей. И только страхъ передъ логическими выводами изъ своихъ собственныхъ посылокъ, мѣшаетъ тов. Ильину познать, что принципіально между его точкой зрѣнія и точкой зрѣнія любого мистика нѣтъ рѣшительно никакой разницы [1])

И въ томъ и въ другомъ случаѣ передъ нами идеализмъ, и притомъ „догматическій" (въ отличіе отъ кантіанскаго, или, такъ называемаго, „критическаго"). Понятія или схемы, изобрѣтаемыя людьми, для того чтобы приспособить внѣшнюю среду къ человѣческимъ потребностямъ, объявляются объективной, независимо отъ человѣка существующей реальностью, а внѣшнія вещи, данныя намъ въ чувственномъ воспріятіи, превращаются въ искаженныя отраженія, копіи, символы и т. п. этой заключающейся въ понятіяхъ реальности. Другими словами, не бытіе опредѣляетъ собою мышленіе, а наоборотъ, мышленіе опредѣляетъ собою бытіе".

Правда основоположникъ догматическаго идеализма, Платонъ [2]) видѣлъ откровеніе подлинной реальности не въ тѣхъ

---

[1]) Рѣзкіе выкрики противъ «поповщины» и противъ, якобы, «филистерской» терпимости къ ней со стороны махистовъ, не опровергаютъ, а подтверждаютъ это. Борьба между сектами, принадлежащими къ одному и тому же общему мiровоззрѣнію, всегда носитъ съ внѣшней стороны болѣе рѣзкій характеръ, чѣмъ борьба между сторонниками мiросозерцаній, различныхъ въ корнѣ. Такъ, напримѣръ, наши церковные іерархи относятся къ штундистамъ, духоборамъ и даже къ раскольникамъ съ несравненно меньшей «терпимостью», нежели къ людямъ, вовсе не вѣрующимъ.

[2]) Платонъ называлъ ощущенія не зеркальными отображеніями и не символами, а «тѣнями» реальности «Тѣнь» очень удобный терминъ: представляя нѣкоторое сходство съ отбрасывающимъ ее предметомъ, она въ то же время никогда не можетъ быть

идеяхъ, не въ тѣхъ принципахъ, которые провозглашаютъ сущностью міра современные „матерьялисты". Но я и не утверждаю, что В. Ильинъ или Г. Плехановъ исповѣдуетъ ту же самую вѣру, какъ Платонъ; меня интересуетъ здѣсь не специфическое содержаніе доктринъ той или иной идеалистической секты, а формальный признакъ всякаго вообще идеализма. И не подлежитъ никакому сомнѣнію, что съ этой формальной или „принципіальной" точки зрѣнія современный русскій матерьялизмъ, какъ „іероглифическій", такъ и „самокопійный" всецѣло подходитъ подъ категорію идеализма.

вполнѣ точной копіей этого послѣдняго. Быть можетъ, на «тѣняхъ» могли бы сойтись и помириться обѣ фракціи современнаго россійскаго матерьялизма... во всякомъ случаѣ рекомендуемъ царство тѣней ихъ усиленному вниманію.

Мистицизмъ и реализмъ нашего времени.

Философы лишь „объясняли“ міръ такъ или иначе; но дѣло въ томъ, чтобы *измѣнять* его.

К. Марксъ.

I. Мистицизмъ матеріалистическій или безсознательный.

Уже самый подзаголовокъ этой первой главы, навѣрное, возбудилъ недоумѣніе читателя. Что такое „матеріалистическій мистицизмъ“? Развѣ матеріализмъ по своей теоретической основѣ не представляетъ полнѣйшей противоположности всякому мистицизму? развѣ онъ не является непримиримымъ врагомъ послѣдняго въ своихъ практическихъ выводахъ?

Вопреки общераспространенному мнѣнію, мнѣ кажется, что это не такъ; мнѣ кажется, что современный мистицизмъ есть не только кризисъ „субъективнаго идеализма“, т. е. той философской школы, которая сама называетъ себя этимъ именемъ, но и многихъ другихъ направленій, которыя гордятся своимъ „объективизмомъ“, воюютъ съ идеализмомъ, какъ теоретически нелѣпой и практически реакціонной философіей, но сами того не замѣчая, строятъ свои системы на той же самой почвѣ, какъ идеализмъ, исходятъ изъ тѣхъ же самыхъ фетишей.

Среди этихъ безсознательно мистическихъ теченій наибольшій интересъ представляетъ тотъ матеріализмъ par exellence, представителями котораго въ русской литературѣ являются Г. В. Плехановъ и Ортодоксъ.

Г. В. Плехановъ [1]) исходитъ изъ того положенія, что вся-

---

[1]) При анализѣ философіи Плеханова—Ортодоксъ я буду опираться исключительно на произведенія Плеханова. Правда, Ортодоксъ придала своимъ философскимъ работамъ болѣе законченную и систематическую форму, чѣмъ Плехановъ, философская система котораго изложена главнымъ образомъ въ полемическихъ статьяхъ противъ Конрада Шмидта и примѣчаніяхъ къ книгѣ Энгельса о Л. Фейербахѣ. Тѣмъ не менѣе главою школы по общему убѣжденію является скорѣе Плехановъ, чѣмъ Ортодоксъ.

кая философія, которая при построеніи картины міра, или такъ называемаго „міросозерцанія“, ограничивается данными опыта, неизбѣжно обречена завязнуть въ безысходныхъ противорѣчіяхъ „солипсизма“. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ данныя опыта—цвѣта, звуки, запахи, формы—все это лишь мои ощущенія. Пространство, въ которомъ располагаются эти „данныя“, время, въ которомъ онѣ слѣдуютъ однѣ за другими, также не представляютъ объективной реальности, существующей независимо отъ моего сознанія. Плехановъ соглашается съ Кантомъ, что пространство и время—формы „моего“ созерцанія. Итакъ, если въ мірѣ нѣтъ никакой реальности, находящейся внѣ данныхъ опыта, никакой „вещи въ себѣ“ то, очевидно, въ немъ вообще не существуетъ ничего, кромѣ „меня“ и моихъ субъективныхъ переживаній. Вселенная разрѣшается въ мою субъективную иллюзію. Она возникаетъ съ моимъ рожденіемъ и умираетъ съ моею смертью. При такомъ пониманіи міра нелѣпо искать объективной истины, нельзя и заикаться объ исторіи, совершенно безсмысленно ставить какія-либо задачи, выходящія за предѣлы моего личнаго существованія. Естественно, что Плехановъ ожесточенно борется съ Махомъ, Авенаріусомъ и всѣми вообще философами, не усматривающими въ мірѣ вещей въ себѣ. Если Махъ и Авенаріусъ не приходятъ къ солипсизму, то—по мнѣнію Плеханова—это свидѣтельствуетъ лишь объ ихъ непослѣдовательности. Нѣсколько болѣе удовлетворяетъ Плеханова Кантъ, но и то далеко не вполнѣ. Правда, Кантъ говоритъ о „вещахъ въ себѣ“, упоминаетъ даже иногда о ихъ дѣйствіи на наши чувства, но въ то же время рѣшительно утверждаетъ, что о вещахъ въ себѣ мы не можемъ имѣть никакого познанія, что всѣ опредѣленія, формы созерцанія, категоріи, приложимыя къ „явленіямъ“, не имѣютъ никакого смысла въ примѣненіи къ вещамъ въ себѣ. Очевидно, въ самомъ дѣлѣ, что при такомъ взглядѣ о „дѣйствіи на насъ“ вещей въ себѣ не слѣдовало и заикаться. Кантовская вещь въ себѣ не въ состояніи подвести никакого реальнаго фундамента подъ міръ явленій; въ ней нѣтъ ничего, соотвѣтствующаго конкретнымъ формамъ, краскамъ, звукамъ и т. п. нашего опыта, она находится внѣ пространства и времени и не можетъ быть связана съ „явленіями“ причинной зависимостью. Плехановъ дополняетъ и исправляетъ въ этомъ пунктѣ философію Канта. Исходной точкой онъ беретъ тезисъ: Вещь въ себѣ или матерія есть то, что, дѣйствуя на наши органы чувствъ, вызываетъ въ насъ ощущенія. Но „дѣйствовать“, „вызывать“—это значитъ быть причиной; слѣдовательно, категорія причинности примѣнима къ вещамъ въ себѣ. По отношенію къ „формамъ созерцанія“—пространству и времени—Плехановъ уже не обнаруживаетъ такой

рѣшительности. Тутъ онъ соглашается съ Кантомъ, что предположеніе о пространствѣ и времени, существующихъ внѣ насъ и независимо отъ насъ, приводитъ къ противорѣчивымъ выводамъ. Поэтому онъ отказывается помѣщать „вещи въ себѣ“ въ наше пространство и время и утверждаетъ только, что въ нихъ должно быть „нѣчто, соотвѣтствующее“ нашему пространству и времени. Такимъ образомъ, „вещи въ себѣ“ познаваемы, хотя и не вполнѣ: онѣ извѣстны намъ въ ихъ проявленіяхъ въ насъ, онѣ имѣютъ „свойство“ вызывать въ насъ ощущенія, но кромѣ этого мы ничего о нихъ не знаемъ и знать не можемъ.

Наконецъ, Плехановъ энергично протестуетъ противъ утвержденія, что „матерьялизмъ пытается свести всѣ явленія къ движенію матеріи“. Въ противовѣсъ этимъ инсинуаціямъ и въ pendant къ опредѣленію вещей въ себѣ онъ выставляетъ слѣдующій второй тезисъ: „Ощущеніе и мысль, сознаніе есть внутреннее состояніе движущейся матеріи“ [1])

Такова философская концепція Плеханова,—точнѣе, концепція Канта, матеріалистически исправленная и дополненная Плехановымъ.

Литературные противники Плеханова уже указали рядъ противорѣчій въ его философскимъ построеніяхъ (см., напр., предисловіе къ III т. „Эмпиріомонизма“ А. Богданова),—и Плехановъ до сихъ поръ не устранилъ этихъ возраженій ни опроверженіемъ ихъ, ни соотвѣтственнымъ исправленіемъ своей системы. Было бы не трудно увеличить списокъ этихъ противорѣчій. Обратимъ вниманіе хотя бы на второй изъ только что приведенныхъ тезисовъ: „сознаніе есть внутреннее состояніе движущейся матеріи“. Двигаться можно только въ пространствѣ; такъ какъ матерія—она же „вещь въ себѣ“—находится не въ пространствѣ, а въ „чемъ-то, ему соотвѣтствующемъ“, то очевидно, она не можетъ двигаться, а можетъ лишь совершать „нѣчто, соотвѣтствующее движенію“. Аналогичное противорѣчіе—и притомъ имѣющее коренное значеніе для всей системы Плеханова—указалъ Конрадъ Шмидтъ. „Если дѣйствіе закона причинности“, писалъ Шмидтъ „признается въ серьезъ по отношенію къ вещамъ въ себѣ, то ясно, что тогда и условія, при которыхъ только и мыслима причинность, именно, пространство, время и матерія (или центры силъ), должны считаться условіями, относящимися также къ вещамъ въ себѣ“ [2]).

Если отбросить „матерію“ или „центры силъ“, которые Шмидтъ, какъ справедливо указалъ Плехановъ, приплелъ тутъ

[1]) См. предисловіе къ „Людвигу Фейербаху“ Энгельса. стр. 11.

[2]) „Критика нашихъ критиковъ“ стр. 232.

ни къ селу, ни къ городу, то въ остальномъ возраженіе это дѣйствительно является существеннымъ, и неудивительно, что редакція „Neue Zeit", гдѣ была помѣщена статья, признала его важнымъ. Какъ же „опровергаетъ" Шмидта Плехановъ? Онъ пишетъ: „Что пространство и время суть формы сознанія и что, поэтому, первое отличительное свойство ихъ есть субъективность, это было извѣстно еще Томасу Гоббсу и этого не станетъ отрицать теперь ни одинъ матеріалистъ [1]). Весь вопросъ въ томъ, соотвѣтствуютъ ли этимъ формамъ сознанія нѣкоторыя формы или отношенія вещей. . . формы и отношенія вещей не могутъ быть таковы, какими они намъ кажутся, т. е. какими они являются намъ, будучи „переведены" въ нашей головѣ. Наши представленія о формахъ и отношеніяхъ вещей не болѣе какъ іероглифы; но эти іероглифы точно обозначаютъ эти формы и отношенія, и этого достаточно, чтобы мы могли изучить дѣйствія на насъ вещей въ себѣ и въ свою очередь воздѣйствовать на нихъ" [2]).

Въ томъ то и несчастіе, что „іероглифовъ" тутъ совершенно не достаточно, и какъ разъ на это указываетъ Шмидтъ. Въ самомъ дѣлѣ, что такое „причина"? Рѣшительно во всѣхъ опредѣленіяхъ причинной зависимости—начиная отъ самыхъ метафизическихъ и кончая самыми позитивными и скептическими—имѣется одинъ общій моментъ, безъ котораго самое понятіе причинной зависимости совершенно не мыслимо, а именно: причина всегда предшествуетъ слѣдствію. Но предшествовать данному факту можно только во времени, и именно въ томъ самомъ времени, въ какомъ совершается этотъ фактъ. Ясно, что воздѣйствіе вещи въ себѣ на наши органы чувствъ, разъ оно принимается „въ серьезъ" за причинное, можетъ имѣть мѣсто только въ нашемъ времени, составляющемъ по Канту-Плеханову „форму нашего созерцанія". Если же наше время есть лишь іероглифъ „чего-то", въ чемъ существуютъ вещи въ себѣ, то

---

[1]) Это подчеркнутое мною заявленіе нѣсколько смѣло. Такіе матеріалисты въ настоящее время всетаки встрѣчаются. Такъ напр., одинъ изъ нихъ пишетъ: „Такъ же сильно противорѣчитъ онъ (Кантъ) себѣ и въ вопросѣ о времени. Вещи въ себѣ могутъ дѣйствовать на насъ очевидно только во времени, а между тѣмъ Кантъ считаетъ время лишь субъективной формой нашего созерцанія". Матеріалистъ, котораго мы здѣсь цитируемъ, есть тотъ же Г. В. Плехановъ. („Крит. наш. кр." стр. 172). Но такъ какъ приведенную фразу есть нѣкоторая возможность истолковать въ смыслѣ строго объективнаго анализа противорѣчій у Канта, и такъ какъ статья, на которую я опираюсь въ текстѣ, болѣе поздняго происхожденія, слѣдовательно отражаетъ философскую систему Плеханова въ болѣе зрѣломъ видѣ, то я считаю возможнымъ игнорировать это мѣсто.

[2]) „Критика наш. кр." стр. 233, 234.

вещи не могутъ быть дѣйствительной, реальной причиной нашихъ ощущеній, а въ лучшемъ случаѣ окажутся лишь, такъ сказать, „обратнымъ іероглифомъ“ этой причины. Очевидно, на іероглифахъ тутъ далеко не уѣдешь.

„Но, возражаетъ Плехановъ, „я сказалъ и доказалъ, что, если мы не признаемъ дѣйствія на насъ (по закону причинности) вещей въ себѣ, то мы необходимо приходимъ къ субъективному идеализму“ [1]), а субъективный идеализмъ необходимо приходитъ къ солипсизму, т. е. къ нелѣпости.—Это очень печально, конечно, но отнюдь не свидѣтельствуетъ въ пользу „іероглифической причинности“. Вѣдь когда мы хотѣли укрыться отъ солипсизма подъ гостепріимную сѣнь вещей въ себѣ, мы разсчитывали найти здѣсь убѣжище, свободное отъ противорѣчій, а въ результатѣ изъ лапъ одного противорѣчія попали въ объятія другого. Абсурдъ—не аргументъ, даже когда онъ направленъ противъ другого абсурда.

Но забудемъ о противорѣчіяхъ, имманентныхъ іероглифическому матеріализму Плеханова. Допустимъ, что матеріализмъ этотъ представляетъ дѣйствительно стройное цѣлое, и посмотримъ, насколько онъ даже при этой предпосылкѣ способенъ спасти насъ отъ мрачной пучины солипсизма.

Плехановъ не жалѣетъ красокъ для описанія ужасовъ солипсизма. Прежде всего мы рискуемъ погибнуть отъ „угрызеній совѣсти“, такъ какъ, становясь солипсистами, принимаемъ на себя отвѣтственность за всѣ совершающіяся въ мірѣ глупости. „Вотъ убѣдительный примѣръ“, пишетъ Плехановъ: „Если бы не существовало г. Конрада Шмидта, какъ вещи въ себѣ, если бы онъ былъ только явленіемъ, т. е. представленіемъ, существующимъ лишь въ моемъ сознаніи, то я никогда не простилъ бы себѣ, что мое сознаніе породило доктора, столь неловкаго въ дѣлѣ философскаго мышленія. Но если моему представленію соотвѣтствуетъ дѣйствительный г. Конрадъ Шмидтъ, то я не отвѣчаю за его логическіе промахи, моя совѣсть спокойна, а это очень значитъ въ нашей юдоли плача“ [2]).

Признаюсь, для меня не совсѣмъ ясно, какимъ образомъ „вещь въ себѣ“ можетъ гарантировать спокойствіе совѣсти Плеханова. Какая разница между мышленіемъ Плеханова и мышленіемъ Шмидта sub specie вещей въ себѣ? Мысль Плеханова есть „нѣчто“, исходящее отъ вещей въ себѣ и преобразованное Плехановымъ сообразно природѣ его органовъ чувствъ. Мысль Шмидта, воспринятая Плехановымъ, есть точно такое же „нѣчто an

---

[1]) „Критика н. кр.“, стр. 232.

[2]) „Критика н. кр.“, стр. 199, 200.

sich", преобразованное Плехановымъ точно такимъ же образомъ, но лишь съ тою разницею, что предварительно это нѣчто претерпѣло преобразованіе, соотвѣтствующее воспринимающему аппарату Шмидта. Воспринимающій аппаратъ Плеханова устроенъ хорошо, воспринимающій аппаратъ Шмидта—плохо. Но такъ какъ это устройство зависитъ, очевидно, не отъ произвола Плеханова или Шмидта, а опять-таки отъ „вещей въ себѣ", то Плехановъ въ такой же мѣрѣ отвѣтственен или неотвѣтственен за плохое устройство Шмидтовскаго аппарата, какъ за хорошее устройство своего собственнаго.—Положеніе ничуть не лучше „солипсическаго".

Но отвѣтственность за міръ,—это еще не самая плохая черта солипсизма. Вѣдь въ мірѣ, кромѣ Шмидта, имѣются еще и Марксъ, и Гегель и много другихъ великихъ людей, передъ которыми совершенно меркнутъ Шмидты. И едва ли бы совѣсть особенно мучила Плеханова, если бы ему пришлось принять на себя отвѣтственность за вселенную, какъ за порожденія своего сознанія. Вѣдь въ исторіи религій не нашлось пока ни одного бога, который бы считалъ ниже своего достоинства взять на себя роль творца міра.

Главная бѣда, конечно, не въ отвѣтственности. Признаніе другихъ людей только моими представленіями чревато гораздо болѣе крупными неудобствами: оно уничтожаетъ, напримѣръ, всякій смыслъ общественной дѣятельности. И остается только удивляться, какимъ образомъ могутъ вообще существовать субъективные идеалисты. Судьба ихъ представляется настолько безотрадной, что невольно возникаетъ сомнѣніе: да полно, вѣрно ли, что всякій идеализмъ есть солипсизмъ? Исключается ли признаніемъ явленій „моими" представленіями самая возможность другихъ „я"? Вѣдь, если явленія даны въ опытѣ, какъ мои представленія, то на ряду съ ними дано, очевидно, и само представляющее ихъ „я". У Канта—по крайней мѣрѣ въ „Критикѣ чистаго разума"—это „я" не имѣетъ самостоятельнаго бытія и существуетъ только, какъ единство сознанія. Но многіе представители субъективнаго идеализма идутъ дальше. Для нихъ „я" есть реальный носитель феноменовъ, нѣкоторое абсолютно-устойчивое бытіе, всегда себѣ равное, но въ то же время причастное ко всѣмъ измѣненіямъ сознанія, накладывающее на каждое изъ нихъ свою руку, печать своей собственности: „мое".

Очевидно это „я" существуетъ не какъ представленіе, ибо въ противномъ случаѣ пришлось бы предположить другое „я", представляющее его и т. д. до безконечности. Далѣе, такъ какъ пространство и время только формы, въ которыхъ я созерцаю мои явленія, то самый авторъ созерцанія, самое мое „я" должно суще-

ствовать внѣ пространства и времени; т. е. „я“ есть „вещь въ себѣ“, отличная отъ вещей, дѣйствующихъ на мои органы чувствъ, только тѣмъ, что она дана мнѣ не въ проявленіяхъ, а прямо и непосредственно, какъ таковая.

Должны ли мы непремѣнно мыслить это „я“, эту имманентную намъ „вещь въ себѣ“, какъ единственную въ мірѣ? Ничуть не бывало. Не впадая ни въ какое логическое противорѣчіе, я могу говорить о безчисленномъ множествѣ другихъ „я“, существующихъ въ сферѣ „вещей въ себѣ“, на ряду со мной, создающихъ каждое такой же, какъ и у меня, міръ представленій, въ такомъ же, какъ и мое, пространствѣ и времени. Невозможно конкретно представить себѣ совокупность такихъ міровъ-монадъ,— но, конечно, это ничуть не труднѣе, чѣмъ представить вещь въ себѣ, дѣйствующую „извнѣ“ на мои органы чувствъ.

Итакъ, субъективный идеализмъ отнюдь не приводитъ къ отрицанію другихъ „я“, а только объявляетъ существованіе ихъ недоказуемымъ. Отрицаетъ онъ лишь одно, а именно, что данный эмпирическій міръ, какъ міръ „моихъ“ представленій, можетъ существовать для другихъ совершенно такъ же, какъ онъ существуетъ для меня. Другой не можетъ видѣть того самаго дерева, которое вижу „я“, и если онъ описываетъ свои впечатлѣнія совершенно такъ же, какъ описалъ бы ихъ „я“, находясь на его мѣстѣ, то это значитъ, что онъ въ „своемъ“ мірѣ созерцаетъ предметы совершенно „параллельные предметамъ „моего“ міра.

Представляетъ ли въ этомъ отношеніи какое-нибудь преимущество Плехановскій „матеріализмъ“?

Увы, никакого! Статьи Конрада Шмидта Плеханову, какъ и любому идеалисту, даны, какъ его представленіе. „Матеріализмъ“ указываетъ лишь на существованіе въ области вещей въ себѣ „чего-то“, соотвѣтствующаго этому представленію Плехановскаго „я“. Что это „что-то“ есть „я“ Конрада Шмидта, мыслящее, чувствующее, представляющее, подобно Плехановскому „я“,—объ этомъ „вещи, дѣйствующія на органы чувствъ Плеханова“ не разсказываютъ ему ни слова. Для Плеханова реальное бытіе Конрада Шмидта, какъ таковаго,—такая же недоказуемая гипотеза, какъ и для любого идеалиста.

Любопытно, что и путь, которымъ онъ приходитъ къ этой гипотезѣ, совершенно тотъ же, что у субъективныхъ идеалистовъ. Въ цитированной выше выдержкѣ Плехановъ утверждаетъ, что избавить отъ терзаній солипсизма его можетъ только допущеніе, что г. Конрадъ Шмидтъ есть „вещь въ себѣ“. До сихъ поръ мы слышали только о вещахъ въ себѣ, которыя находятся внѣ насъ и дѣйствуютъ на наши органы чувствъ. Теперь ока-

зывается, что и мы сами, т. е. наши „я"—вещи въ себѣ. Правда, дѣло идетъ только о „г. Конрадѣ Шмидтѣ", но нѣтъ никакихъ основаній думать, что, отводя Шмидтовскому „я" мѣстечко въ области вещей въ себѣ, Плехановъ лишаетъ этой чести свое собственное „я". Очевидно, наоборотъ, онъ только потому и могъ построить такое допущеніе, что уже заранѣе разсматривалъ свое „я", какъ вещь въ себѣ,—иначе у него бы не могло даже зародиться гипотезы о бытіи an sich „я" Конрада Шмидта. Не можетъ, слѣдовательно, подлежать никакому сомнѣнію, что въ концепціи Плеханова совершенно такъ же, какъ въ концепціи субъективнаго идеализма, „я" мыслится, не какъ одно изъ явленій, не какъ совокупность явленій, не какъ связь между явленіями,—а какъ реальный носитель явленій, какъ вещь въ себѣ.

Только теперь мы получаемъ возможность, не впадая въ плоское противорѣчіе, присоединить къ первому матеріалистическому тезису Плеханова (о вещахъ, воздѣйствующихъ на насъ извнѣ) его второй тезисъ, гласящій: „сознаніе есть внутреннее состояніе матеріи" (т. е. вещи въ себѣ). Безъ признанія „я" самостоятельной вещью въ себѣ отъ такого соединенія получилась бы явная нелѣпость. Вышло бы, что вещь въ себѣ, дѣйствуя на наши органы чувствъ, вызываетъ въ насъ ощущенія, которыя въ то же время являются ея собственнымъ внутреннимъ состояніемъ. Очевидно, ощущенія являются внутреннимъ состояніемъ не той вещи въ себѣ, которая ихъ извнѣ вызываетъ, а какой-то другой,—именно той, въ которой эти ощущенія вызываются, т. е. нашего „я". Да и независимо отъ этого сопоставленія ясно, что ощущенія не могутъ быть внутреннимъ состояніемъ безличной вещи въ себѣ. Вѣдь, мы знаемъ, что ощущенія могутъ существовать лишь въ пространствѣ, составляющемъ субъективную форму созерцанія нѣкоего „я", между тѣмъ „вещь въ себѣ"—поскольку она сама не есть „я" и, слѣдовательно, не создаетъ своего собственнаго пространства—всегда находится внѣ пространства, принадлежащаго каждому данному „я".

Какъ мы видимъ, матерія Плеханова оказала намъ пока весьма сомнительныя услуги въ борьбѣ съ субъективнымъ идеализмомъ. Въ вопросѣ о множественности индивидуумовъ она не подвинула насъ ни на шагъ дальше идеалистической „монадологіи". И съ Плехановской концепціей совершенно несовмѣстима мысль, что другія „я" познаютъ предметы „моего" эмпирическаго міра такъ же, какъ познаю ихъ „я"; и у Плеханова каждое „я" оказалось самостоятельной „вещью въ себѣ", таскающей за собой „свой" міръ представленій въ „своемъ" пространствѣ и времени.

Намъ остается теперь подъ руководствомъ нашего вѣрнаго

vademecum спуститься въ послѣднюю и самую ужасную сферу солипсистскаго ада,—въ ту сферу, гдѣ, по увѣренію Плеханова каждому субъективному идеализму грозитъ необходимость представлять себѣ міръ въ формахъ созерцанія ихтіозавровъ и археоптериксовъ. „Перенесемся мысленно", пишетъ онъ, „въ ту эпоху, когда на землѣ существовали только весьма отдаленные предки человѣка,—напримѣръ, во вторичную эпоху. Спрашивается, какъ обстояло тогда дѣло съ пространствомъ, временемъ и причинностью? Чьими субъективными формами были они въ то время? Субъективными формами ихтіозавровъ? И чей разсудокъ диктовалъ тогда свои законы природѣ? Разсудокъ археоптерикса? На эти вопросы философія Канта не можетъ дать отвѣта. И она должна быть отвергнута, какъ совершенно несогласная съ современной наукой" [1]). Но даетъ ли искомый отвѣтъ Плехановская вещь въ себѣ? Вспомнимъ, что и по Плеханову о вещахъ, какъ они суть въ себѣ, мы не можемъ имѣть никакого представленія,—мы знаемъ только ихъ проявленія, только результаты ихъ дѣйствія на наши органы чувствъ. „Помимо этого дѣйствія онѣ никакого вида не имѣютъ" [2]). Какіе же „органы чувствъ" существовали въ эпоху ихтіозавровъ? Очевидно, лишь органы чувствъ ихтіозавровъ и имъ подобныхъ. Лишь представленія ихтіозавровъ были тогда дѣйствительными проявленіями вещей въ себѣ. Слѣдовательно, и по Плеханову палеонтологъ, если онъ хочетъ оставаться на „реальной" почвѣ, долженъ писать исторію вторичной эпохи въ формахъ созерцанія ихтіозавровъ. И тутъ, слѣдовательно, ни шагу впередъ по сравненію съ „солипсизмомъ".

Выше я уже говорилъ, что Плехановская философія въ виду ея внутренней противорѣчивости не могла бы быть принята даже въ томъ случаѣ, если бы она дѣйствительно устраняла противорѣчія субъективнаго идеализма. Теперь мы видимъ, что даже этой роли она не выполняетъ. Она не устраняетъ ни одного противорѣчія субъективнаго идеализма, а только присоединяетъ къ нимъ новыя, своего собственнаго изобрѣтенія.

Но, скажутъ мнѣ, философія Плеханова имѣетъ все же здоровые реалистическіе элементы. Она совершенно исключаетъ возможность утверждать, что идеи господствуютъ надъ природой, совершенно исключаетъ всякую религіозную интерпретацію вещей въ себѣ. Такъ ли это?

Выставляя преимущество своей „вещи въ себѣ" по сравненію съ Кантовской, Плехановъ указываетъ на то, что у Канта

---

[1]) „Л. Фейербахъ", стр. 117.
[2]) „Л. Фейербахъ", стр. 112.

вещь въ себѣ получилась путемъ абстрагированія отъ всѣхъ конкретныхъ свойствъ явленій; слѣдовательно, Кантовская вещь въ себѣ есть идея и притомъ совершенно пустая, безсодержательная въ своей универсальной абстрактности, caput mortuum абстракціи, какъ выражается Гегель. Это совершенно вѣрно. Но какъ же избѣгаетъ этого несчастія Плехановъ? Отвлекается ли онъ лишь отъ нѣкоторыхъ свойствъ чувственныхъ вещей-представленій, какъ субъективныхъ, объявляя остальную часть ихъ объективными—присущими не только нашему представленію, но и „вещамъ въ себѣ"? Такой путь, дѣйствительно дающій нѣкоторую „реальную" опору міросозданію, избралъ, напр., Локкъ, отличавшій „первичныя" реальныя качества, отъ „вторичныхъ" субъективныхъ, на той же точкѣ зрѣнія стояли многіе матеріалисты. Нѣтъ, Плехановъ соглашается съ Кантомъ, что субъективны всѣ формы и все содержаніе эмпирическаго міра. Созидая понятіе „вещи въ себѣ", онъ совершенно такъ же, какъ и Кантъ, вынужденъ отвлекаться мысленно отъ всѣхъ конкретныхъ, чувственнно воспринимаемыхъ свойствъ. Онъ только не доводитъ этой операціи до конца, до полнаго уничтоженія чувственныхъ качествъ въ „мертвой" абстракціи. Онъ пытается схватить въ понятіи самый процессъ этого абстрагированія. Чувственно-воспринимаемыя свойства вещей уже исчезаютъ изъ его сознанія, уже не различаются ясно ни звуки, ни цвѣта, ни запахи, но они еще не угасли окончательно, еще остается какой то ихъ слѣдъ, „что то соотвѣтствующее" качествамъ вещей. И вотъ это „что то соотвѣтствующее", эту попытку фиксировать чувственный міръ въ моментъ его умиранія въ процессѣ отвлеченія Плехановъ выставляетъ, какъ надежную опору реальности внѣшняго міра.

Живые образы и краски конкретныхъ „явленій" представляются Плеханову субъективными, призрачными, только тѣнью дѣйствительныхъ вещей. И онъ выдвигаетъ тѣнь этой тѣни, призракъ призрака, какъ подлинную реальность, какъ вещь въ себѣ, долженствующую упрочить бытіе видимаго міра. Что лучше, мертвая или умирающая идея, caput mortuum или caput moriturum абстракціи, я не берусь судить. Во всякомъ случаѣ, Плехановская вещь въ себѣ такая же отвлеченная идея, какъ и Кантовская; и въ томъ, и въ другомъ міропониманіи надъ природой властвуетъ идея.

Не лучше обстоитъ дѣло и съ яко-бы антирелигіознымъ характеромъ этой идеи.

Основной признакъ всякаго божества—это его способность внушать мистическое чувство, т. е. чувство тайны, соединенное съ чувствомъ зависимости отъ этой тайны и чувствомъ

преклоненія передъ ней. Для этого необходимо, чтобы обоготворенная идея была безконечно выше обоготворяющаго „я“, и притомъ загадочна, недоступна для познанія послѣдняго. Но абсолютная недоступность божества для моего познанія означала бы полную оторванность его отъ меня; при этомъ не мыслимо было бы ни чувство преклоненія, ни чувство зависимости. Необходимо, слѣдовательно, чтобы божество отчасти было познаваемо, чтобы мнѣ извѣстны были его „проявленія“ въ „моемъ“ эмпирическомъ мірѣ, и чтобы отъ этихъ проявленій божества зависѣла вся моя судьба.

Удовлетворяетъ ли построеніе Плеханова этимъ основнымъ требованіямъ религіознаго творчества? Несомнѣнно. И въ наличности мистическаго чувства въ міросозерцаніи Плеханова нѣтъ недостатка. Мы знаемъ, что малѣйшее сомнѣніе въ реальности Матеріи повергаетъ Плеханова въ самое отчаянное состояніе: всѣ цѣли нашей жизни становятся для него ненужными и безсмысленными, весь окружающій міръ пріобрѣтаетъ призрачный и зловѣщій характеръ, исторія исчезаетъ, познаніе дѣлается невозможнымъ. Такое состояніе полнѣйшей дезоріентировки въ мірѣ для нерелигіознаго человѣка возможно только въ томъ случаѣ, если онъ внезапно убѣдится въ полнѣйшей практической непригодности всѣхъ извѣстныхъ ему методовъ познанія. Но Св. Матерія не методъ или орудіе познанія; въ процессѣ познанія мы никогда не выходимъ за предѣлы міра „нашихъ“ явленій: явленія мы комбинируемъ и разлагаемъ,—исходя изъ явленій, воздвигаемъ систему понятій,—по даннымъ явленіямъ угадываемъ будущія и т. п. Матерія нигдѣ и никогда не можетъ встрѣтиться намъ въ опытѣ; она только сопровождаетъ процессъ нашего опыта, какъ трансцендентная идея. Изъ потусторонняго міра вещей въ себѣ она благословляетъ наши эмпирическія усилія, гарантируетъ намъ, что этотъ міръ не есть только порожденіе нашей жалкой субъективной фантазіи, что „по ту сторону“—въ сферѣ истиннаго бытія—каждому нашему переживанію „соотвѣтствуетъ“ нѣчто дѣйствительное, реальное. Очевидно, мы имѣемъ дѣло не съ потребностями познанія самого по себѣ, а съ религіозной вѣрой, постулируемой, какъ опора всякаго познанія и всякой вообще человѣческой дѣятельности.

Никоимъ образомъ нельзя поэтому согласиться съ Плехановымъ, что его философія—въ отличіе отъ спинонизма—не считаетъ субстанціи богомъ. Плехановъ не хочетъ только употреблять слово „богъ“. Правда, Плехановская вещь въ себѣ не допускаетъ молитвы въ смыслѣ просьбъ о милостяхъ, наградахъ и т. п., ибо она дѣйствуетъ строго законосообразно. Но развѣ Богъ Спинозы не есть сама законосообразность? Философія Пле-

ханова противоположна не религіи вообще, а лишь тѣмъ религіознымъ ученіямъ, которыя признаютъ „чудо", какъ проявленіе божественнаго произвола Однако и самое чудо не всегда мыслится, какъ абсолютный произволъ, какъ простое нарушеніе Богомъ законосообразности явленій. Напримѣръ, въ картезіанской системѣ чудо допускается только въ одномъ, строго опредѣленномъ пунктѣ міроздания — тамъ, гдѣ мыслящая субстанція воздѣйствуетъ на протяженную, или наоборотъ (Гелинксъ, Мальбраншъ). Картезіанское чудо не разрушаетъ законосообразность природы, а наоборотъ „обосновываетъ" самую ея возможность. И въ этомъ смыслѣ Плехановская система всецѣло покоится на чудѣ. Внѣпространственная и внѣвременная вещь въ себѣ совершаетъ явное чудо, когда она, преодолѣвая законы логики, „причинно" воздѣйствуетъ на наши органы чувствъ. Между тѣмъ у Плеханова, совершенно такъ же, какъ у Картезіанцевъ, именно это чудо обосновываетъ реальность и законосообразность чувственнаго міра.

Плехановъ и самъ признаетъ, что въ основѣ его міросозерцанія лежитъ не фактъ опыта и не выводъ изъ опыта, а религіозная предпосылка всякаго опыта, метафизическое „salto vitale". На стр. 119—120 его примѣчаній къ „Л. Фейербаху" мы читаемъ: „Человѣкъ долженъ дѣйствовать, умозаключать и вѣрить въ существаваніе внѣшняго міра, говорилъ Юмъ. Намъ, матеріалистамъ, остается, прибавить, что такая „вѣра" составляетъ необходимое предварительное условіе (курсивъ мой. Б.) мышленія критическаго въ лучшемъ смыслѣ этого слова, что она есть неизбѣжное salto vitale философіи". Правда, слово „вѣра" поставлено здѣсь въ кавычки, повидимому, ироническія. Но если бы я имѣлъ такую же склонность къ беллетристическимъ иллюстраціямъ своихъ мыслей, какъ Г. В. Плехановъ, я непремѣнно напомнилъ бы ему слова Гоголевскаго городничаго: „Чему смѣетесь? Надъ собой смѣетесь"!

Противопоставлять Плехановскій „матеріализмъ" мистицизму можно только по недоразумѣнію; это лишь одна изъ формъ мистицизма. Плехановъ борется не противъ боговъ вообще, а противъ ложныхъ боговъ во славу Бога истиннаго.

Характерная особенность этого мистицизма—его безсознательность, его упорное нежеланіе познать свою собственную природу. Это упорство объясняется тѣмъ, что Плехановскій матеріализмъ—послѣдній отголосокъ міросозерцанія, которое когда то было дѣйствительно чуждо мистицизма, было мощнымъ орудіемъ познавательнаго творчества. Матерія была тогда не продуктомъ религіознаго salto vitale философіи, а конкретной реальностью эмпирическаго міра и въ то же время методомъ научнаго

изслѣдованія. При современномъ состояніи познанія такое совмѣстительство не мыслимо, о чемъ я еще буду говорить подробнѣе. Матерія—какъ опора реальности міра—изъ живой истины превратилась въ трупъ былой истины. Трупъ можно или похоронить съ миромъ, почтивъ вставаніемъ заслуги почившаго, или консервировать его въ качествѣ чудотворныхъ мощей. Плехановъ избралъ послѣдній путь.

Перейдемъ теперь отъ этого мистицизма „въ себѣ" къ мистицизму „для себя", сознательному мистицизму.

II. Мистицизмъ идеалистическій или сознательный.

Въ Россіи наиболѣе бьющимъ въ глаза, наиболѣе моднымъ изъ мистическихъ теченій является въ настоящее время [1]), такъ называемый „миститическій анархизмъ". Характеризовать его въ цѣломъ довольно затруднительно. Прежде всего мистическіе анархисты раздѣляются, какъ извѣстно, на мистиковъ и мистификаторовъ. Послѣдніе въ свою очередь дѣлятся на людей, старающихся одурачить другихъ, и людей, мистифицирующихъ самихъ себя, облекающихъ въ модную терминологію совершенно не вяжущіеся съ нею взгляды. Такъ, напр., во второй книгѣ „Факеловъ" І. Давыдовъ съ полной серьезностью пропагандируетъ въ терминахъ мистическаго анархизма („богоборчество", „непріятіе міра" и т. п.) идеи „великаго кенигсбергскаго философа" т. е. Канта, въ которомъ настоящіе мистическіе анархисты видятъ одного изъ непримиримѣйшихъ своихъ враговъ. Правовѣрный неокантіанецъ мистифицируетъ самъ себя.

Самымъ надежнымъ было бы, повидимому, взять ученіе мистическаго анархизма въ изложеніи наиболѣе виднаго его представителя, каковымъ несомнѣнно является Вячеславъ Ивановъ. Но и отъ этого приходится отказаться. Дѣло въ томъ, что Вячеславъ Ивановъ далеко не укладывается въ рамки того специфическаго настроенія, которое съ легкой руки Г. Чулкова получило наименованіе „мистическаго анархизма". За причудливой миѳологической символикой его образного языка, за неожиданными скачками и обрывами его всегда нѣсколько кокетничающей и заигрывающей съ читателемъ мысли, скрывается зачастую весьма реалистическое содержаніе, не имѣющее никакого отношенія къ анархической мистикѣ. Иной юный адептъ изъ „кружка молодыхъ" съ трепетомъ читаетъ о „правомъ и неправомъ богоборчествѣ", объ истинной творческой волѣ, которая „излучается только черезъ среду личнаго безволія",—и уже чувствуетъ себя

---

[1]) Статья написана осенью 1907 г.

у самой грани „послѣдняго“ религіознаго откровенія. Еще маленькое усиліе мысли, еще маленькое напряженіе воли,—и откроется путь въ область столь жадно чаемаго „религіознаго дѣйствія“, творящаго „преображенный“ міръ. Между тѣмъ, сквозь эту игриво-мистическую діалектику словъ просвѣчиваютъ довольно здравыя мысли о психологической природѣ всякаго вообще человѣческаго творчества, — не только религіознаго или поэтическаго, но и самого „позитивнаго“, напр., научнаго или промышленно-техническаго.

Въ наиболѣе чистомъ и, такъ сказать, оголенномъ видѣ основная психологическая тенденція мистическаго анархизма выразилась на мой взглядъ въ статьѣ г. Мейера „Бакунинъ и Марксъ“ [1]). Этой статьей я и воспользуюсь для характеристики направленія.

Выше я упомянулъ, что мистическій анархизмъ безусловно враждебенъ кантіанству. Если кантовское „я“ пугается чувственнаго міра „своихъ“ представленій, какъ чего то весьма ненадежнаго, случайнаго, субъективнаго, если оно стремится какъ можно скорѣе найти незыблемую опору въ области „объективныхъ“ законовъ познанія и поведенія,—то анархо-мистическому „я“ міръ явленій кажется, наоборотъ, слишкомъ объективнымъ, гнетущимъ и ужаснымъ именно въ силу „общезначимости“, въ силу безусловной необходимости своихъ законовъ. Кантовское „я“ насквозь абстрактно: это носитель неизмѣнныхъ общезначимыхъ нормъ міра—общезначимыхъ не только для всѣхъ людей, но и для всякаго вообще разумнаго существа; обосновать объективность познанія и морали, въ этомъ его высшая гордость. Анархо-мистическое „я“—прямой антиподъ кантовскому: оно хочетъ быть конкретной личностью, единичнымъ и неповторяемымъ, и именно въ утвержденіи своей единичности, слѣдовательно въ борьбѣ со всѣмъ объективнымъ, нормативнымъ, общимъ видитъ свое революціонное призваніе. „Личность находитъ въ себѣ непримиримаго бунтовщика, поднимающаго знамя возстанія противъ внѣшней для нея закономѣрности жизни“ [2]). И этотъ бунтъ противъ закономѣрности не есть простое отрицаніе, равносильное фактическому устраненію отъ міра, погруженію въ буддійскую нирвану. Отрицаніе должно быть дѣйственнымъ, должно вылиться въ практическую борьбу съ міромъ: „я чувствуетъ себя творцомъ“ [3]), оно не довольствуется отрицательной свободой отъ гнета, оно требуетъ свободы положительной, свободы создавать абсолютно новое, а не только „комбинировать данныя или выбирать среди

---

[1]) „Факелы“, книга II.

[2]) „Факелы“, кн. II, стр. 99.

[3]) „Факелы“, кн. II, стр. 99.

„возможностей“. Оно творитъ новые элементы жизни“ [1]). Жизнедѣятельность анархо-мистическаго „я“ есть непрерывное и, такъ сказать „принципіальное“ разрушеніе. Его движущая сила — „жизненная и творческая страсть отрицанія.“ [2]) Всѣ бывшія до сихъ поръ революціи разрушали существующіе законы лишь для того, чтобы создать на ихъ мѣсто новыя, лучшія, болѣе „разумныя“ нормы общежитія. Даже анархисты не идутъ дальше разрушенія юридическихъ, внѣшне-принудительныхъ нормъ и противопоставляютъ имъ только свободную федерацію индивидуумовъ. Анархо-мистикъ не можетъ помириться съ такой половинчатостью. Свободныя отъ внѣшняго принужденія нормы такъ же враждебны ему, какъ и правовыя, быть можетъ, онѣ даже хуже: свободная само-дисциплина еще сильнѣе, еще безнадежнѣе закабаляетъ творческое я, чѣмъ дисциплина, навязанная извнѣ грубымъ насиліемъ. Поэтому девизъ мистическаго анархизма— „непрерывная революція“; непрерывная не въ томъ смыслѣ, какъ это понимаютъ нѣкоторые политическіе революціонеры, т. е. „вплоть для установленія идеальнаго строя“,—нѣтъ, непрерывная въ абсолютномъ смыслѣ, вѣчная, никогда ни на чемъ не останавливающаяся. Ея цѣль уничтожить самый фактъ нормировки, и притомъ не только въ обществѣ, но и въ природѣ. Необходимость въ природѣ должна быть разрушена творческимъ подвигомъ „я“; „конечная цѣль“ перманентной революціи мистическаго анархизма—универсальное „чудо“, „преображеніе“ природы изъ необходимо-закономѣрной въ свободную и беззаконную.

Какъ видимъ, мистики разсматриваемой школы не даромъ называютъ себя анархистами. „Революція en permanence вплоть до чудеснаго преображенія міра“, — это дѣйствительно звучитъ гордо. Г. Мейеръ имѣетъ полное право утверждать, что мистическій анархизмъ впервые открылъ вполнѣ непримиримую философію революціи. И какимъ жалкимъ оппортунизмомъ по сравненію съ этимъ отрицаніемъ quand même оказывается, напр., „діалектическая“ революціонность Маркса и Энгельса: они отрицаютъ норму лишь тогда, когда она потеряла свой историческій смыслъ; но вѣдь, именно, такъ отрицаетъ свои нормы и сама природа, послушнымъ рабомъ которой является діалектическій революціонеръ. Отъ такого отрицанія останется, по выраженію г. Мейера, лишь та „весьма простая и скучная (курсивъ мой. Б.) діалектическая истина, что все въ свое время теряетъ смыслъ на сей бренной землѣ и должно погибнуть“ [1]). Не такъ отрицаетъ нормы г. Мейеръ, онъ отрицаетъ ихъ тогда, кода онѣ еще имѣютъ „смыслъ“,

---

[1]) „Факелы“ кн. II, стр. 92.
[2]) „Факелы“, кн. II, стр. 118.

и тѣмъ сильнѣе, чѣмъ больше смысла онѣ имѣютъ, чѣмъ онѣ разумнѣе; онъ отрицаетъ самый разумъ, самый принципъ нормировки, какъ таковой. Если, напр., г. Мейеръ видитъ, какъ городовой бьетъ обывателя, онъ возмущается,—но конечно не тѣмъ, что обыватель страдаетъ, и не тѣмъ, что нарушено данное право обывателя,—это было бы пошлое и вульгарное, „безконечно скучное" отрицаніе. Г. Мейера выводитъ изъ себя та проклятая закомѣрность, съ которой совершается процессъ избіенія: каждый разъ, когда городовой опускаетъ свой кулакъ на физіономію обывателя, на этой послѣдней съ желѣзной необходимостью естественнаго закона появляется кроваво-красное пятно. Этого то и не можетъ вынести революціонное „я" г. Мейера. Вотъ, если бы послѣ перваго удара возникъ синякъ, послѣ второго удара изъ щеки обывателя выросла бы роза, а послѣ третьяго си-бемоль, — тогда, и только тогда, мятежный духъ г. Мейера былъ бы удовлетворенъ. Тогда, и только тогда, была бы побѣждена скучная закономѣрность природы, и преображенный чудомъ міръ предсталъ бы во всемъ обаяніи своей свободной беззаконности. Ничто въ этомъ мірѣ не радуетъ сердце г. Мейера. Вотъ напр., въ облакахъ паритъ орелъ. Съ одной стороны, г. Мейеръ и не прочь бы полюбоваться гордыми взмахами его крыльевъ—этимъ символомъ мощныхъ творческихъ порывовъ его собственнаго „я", — но проклятый орелъ летаетъ по законамъ природы. Ахъ, если бы онъ леталъ беззаконно.

Не трудно замѣтить, что анархо мистическое отрицаніе—при всей его архи-революціонности — совершенно абстракто. Вездѣ, гдѣ кантовское „я" утверждаетъ, анархо-мистическое отрицаетъ, гдѣ первое говоритъ „да", второе кричитъ „нѣтъ"... et voila tout. Анархо - мистическое „я" также отвлеченно, всеобще, универсально, какъ и „я" кантовское. Очевидно, въ самомъ дѣлѣ, что правило „отрицай всякіе законы" есть тоже „законъ", такая же „общезначимая" норма поведенія, какъ и кантовскій императивъ. „Я" Канта, взятое со знакомъ минусъ,=„я" мистическаго анархизма. Ничего специфическаго, ничего неповторяемаго и единственнаго, ничего творческаго въ этомъ „я" нѣтъ. Дѣйствительно неповторяемымъ въ „я" можетъ быть только какая-нибудь конкретная задача, отличающая это „я" отъ всѣхъ другихъ людей. Такая задача есть всегда „новая комбинація данныхъ элементовъ", а ни въ коемъ случаѣ не творчество „новыхъ элементовъ". Что значитъ поставить своей задачей „творчество новыхъ элементовъ жизни", о которомъ съ такимъ паѳосомъ возвѣщаетъ г. Мейеръ? Это значитъ напрягать свое зрѣніе для того, чтобы непосредственно увидѣть X-лучи, это значитъ напрягать всѣ наши чувства для того, чтобы непосредственно ощутить ка-

кимъ-нибудь образомъ атмосферное электричество, какъ таковое и т. п.

Но даже и тутъ мы не получаемъ точнаго представленія о „творчествѣ новыхъ элементовъ“. Вѣдь и объ X-лучахъ, и объ электричествѣ мы кое-что знаемъ; и X-лучи, и электричество суть комбинаціи данныхъ элементовъ, мы хотимъ только „воспринять„ эти комбинаціи новымъ способомъ. „Новые“ элементы—это то, о чемъ мы совершенно ничего не знаемъ. Очевидно „нѣчто“, о которомъ мы можемъ сказать только то, что мы ничего не можемъ о немъ сказать,—очевидно, что такое „нѣчто“ не въ состояніи стать задачей конкретной практической дѣятельности; стремленіе къ нему совершенно абстрактно и отрицательно,—это лишь другая форма выраженія для стремленія уйти отъ всего, что мы знаемъ.

Совершенно всуе ссылается г. Мейеръ на артистовъ и художниковъ, какъ на носителей его универсально-абстрактной революціонности. Артистъ всегда воплощаетъ въ элементахъ данной природы какой-нибудь конкретный замыселъ; „слѣпая“ необходимость природы враждебна ему лишь постольку, поскольку она препятствуетъ осуществленію его задачи, но онъ въ то же время безъ малѣйшаго колебанія пользуется законами природы, поскольку они являются орудіями его творчества. И если бы г. Мейеръ что-нибудь дѣйствительно создавалъ, а не только резонировалъ и рефлектировалъ, то онъ зналъ бы по собственному опыту, что законы природы—не только „извнѣ“ навязанная намъ необходимость, а въ то же время наши рабы, орудія нашей практической дѣятельности.

Но въ томъ то вся и бѣда, что область дѣйствительнаго, реальнаго творчества, область борьбы съ природой и побѣдъ надъ ней лежитъ „внѣ“ мистическаго анархиста. Онъ смотритъ на міръ глазами празднаго зрителя. Ему до отвращенія надоѣлъ весь этотъ процессъ „діалектическаго“ созиданія—разрушенія, въ которомъ онъ не участвуетъ. Онъ хотѣлъ бы бѣжать куда-нибудь, укрыться... Но куда? Въ свое собственное „я“? — увы! тамъ нѣтъ ничего „своего“, индивидуальнаго, ни одного сильнаго конкретнаго желанія, тамъ царствуетъ полнѣйшая пустота, скука и тошнота. Естественно, что остается только повторять извѣстный вопль одного изъ нашихъ поэтовъ: „Хочу того, чего не бываетъ, никогда не бываетъ“!

Мистическій анархизмъ—вовсе не философія творца, производителя новыхъ цѣнностей. Это философія скучающаго потребителя, философія изящнаго паразитизма. Ея primum movens—не творческая борьба, а праздная „скука“, о чемъ и прогово-

рился самъ теоретикъ мистическаго анархизма, г. Мейеръ, критикуя діалектическій революціонизмъ Энгельса.

Чистѣйшимъ недоразумѣніемъ является поэтому отрицательное отношеніе мистическихъ анархистовъ къ нирванѣ [1]). Быть можетъ тутъ мы имѣемъ лишь несовсѣмъ изгладившійся слѣдъ русской революціи, которая совершенно механически „извнѣ" наложила свою печать на психологію мистиковъ. Въ самомъ дѣлѣ. Чудесное преображеніе міра должно совершиться, по ученію мистическаго анархизма, путемъ преображенія „я". „Я" изъ нормативнаго, законополагающаго, кантіанскаго, должно превратиться въ разрушительное, беззаконное, Бакунинское „я". Надо, слѣдовательно, прежде всего отучить „я" отъ скверной привычки полагать нормы; и когда это будетъ достигнуто, когда „я" станетъ совершенно „свободнымъ", оно увлечетъ за собой въ царство свободы всю вселенную. Но, какъ справедливо замѣчаетъ г. Мейеръ, всякая революціонная дѣятельность въ „этомъ" мірѣ есть разрушеніе однихъ нормъ путемъ утвержденія другихъ. Даже когда г. Мейеръ писалъ свою статью, ниспровергающую принципъ закономѣрности, онъ фактически служилъ лишь укрѣпленію этой закономѣрности. Онъ держалъ перо и водилъ имъ по бумагѣ строго закономѣрно; онъ символизировалъ свои мысли не въ своихъ собственныхъ „свободныхъ" знакахъ, а въ навязанныхъ ему „извнѣ" буквахъ русскаго алфавита; онъ сковывалъ свое творчество „законами" русской грамматики; онъ порабощалъ свой свободный разумъ „нормами" логики... Очевидно, онъ тѣмъ самымъ не приблизилъ, а отдалилъ моментъ „освобожденія" своего „я", а слѣдовательно и моментъ чудеснаго преобразованія міра. Не даромъ старикъ Гегель говорилъ о „лукавствѣ" мірового духа. Природа дьявольски лукава: самые дерзкіе порывы своего разрушителя она обращаетъ въ процессъ укрѣпленія своего могущества.

Нѣсколько смѣлѣе въ борьбѣ съ нормами логики и грамматики товарищъ г. Мейера по оружію г. Чулковъ. Онъ зачастую говоритъ о такихъ вещахъ, какъ „неэмпирическій опытъ". У него попадаются умозаключенія, представляющія по своей логической конструкціи почти такой же отважный бунтъ противъ установившихся нормъ мышленія, какъ извѣстное стихотвореніе:

---

[1]) Необходимо отмѣтить, что всѣ наши мистики и идеалисты—да не только они, а даже напр., самъ Шопенгауэръ — берутъ „нирвану" въ ея вульгаризированномъ, экзотерическомъ пониманіи. Эзотерическое ученіе о нирванѣ гораздо глубже безволія отрѣшившагося отъ міра пустого „я". Скорѣе въ немъ можно видѣть символъ высшаго напряженія дѣятельной воли въ новыхъ, еще не доступныхъ современному индивидуализированному человѣчеству формахъ творчества.

„Ѣдетъ чижикъ въ лодочкѣ
Въ генеральскомъ чинѣ,
Не выпить ли водочки
По этой причинѣ“.

Но и революціонный методъ г. Чулкова—не что иное, какъ проявленіе лукавства природы. Въ самомъ дѣлѣ. Произойдетъ, очевидно, одно изъ двухъ: или силлогизмы г. Чулкова будутъ возбуждать только недоумѣніе читателей, и тогда ему придется, если онъ захочетъ продолжать свою литературную дѣятельность, болѣе или менѣе приспособляться къ существующей логикѣ; или же свободныя формы мышленія станутъ, въ концѣ концовъ, доступны пониманію другихъ людей, и тѣмъ самымъ утратятъ свой индивидуальный, неповторяемый характеръ, пріобрѣтутъ „общезначимость“, т. е. лукавая природа обогатиться новыми нормативными пріобрѣтеніями.

Анархисты — мистики напрасно относятся съ такимъ пренебреженіемъ къ индійскимъ мудрецамъ — отшельникамъ. Тѣ гораздо лучше нашихъ наивныхъ протестантовъ познали всю глубину лукавства природы; они поняли, что „бороться“ съ природой ея же собственнымъ оружіемъ—нелѣпость, что революціонно отрицать природу значитъ бѣжать отъ нея. Само собой разумѣется, такой выводъ обязателенъ лишь для того, кто дѣйствительно хочетъ осуществить отрицаніе природы, а не стремится только производить по поводу этого своего „интереснаго“ настроенія сенсацію въ обществѣ.

* *
*

Современный мистицизмъ, какъ извѣстно, не только анархиченъ, но и „соборенъ“. Эта соборность съ формальной стороны, со стороны общественнаго строя, не поддается, конечно, опредѣленію. Единственный ея признакъ—именно отсутствіе всякаго „строя“, безформенность, анормативность. Основнымъ связующимъ звеномъ человѣческой соборности и въ то же время метафизическимъ началомъ міра анархическая мистика считаетъ любовь, понимаемую какъ „эросъ“, т. е. какъ половая любовь.

О половой любви мистики-анархисты писали и пишутъ очень много; пишутъ съ обычными своими ужимками и прыжками, многозначительно-проникновенными умолчаніями и намеками, Но и здѣсь они не создали ничего „своего“, неповторяемо-единственнаго. За трагическими „провалами“ и „безднами“ современнаго эротизма скрываются обыкновенно самыя элементарныя—т. е. опять таки въ высокой степени общія и, такъ сказать, „общедоступныя“, если и не общезначимыя — ощущенія

сладострастія, подогрѣвающаго себя все новыми, неизвѣданными формами проявленія. Современныя попытки создать метафизику любви поражаютъ вымученностью, холодной замысловатостью, разсудочностью своихъ построеній. Бѣдные боги умершихъ религій, бѣдныя „сущности“ умершихъ философскихъ системъ вторично—и надо думать окончательно—умираютъ въ рукахъ нашихъ „творцовъ“.

Образцомъ этой сухой разсудочной риторики, изнемогающей въ потугахъ породить изъ нѣдръ своихъ мистику, является, напр., недавно вышедшее въ свѣтъ произведеніе г. Бердяева „Новое религіозное сознаніе и общественность“. Для уразумѣнія духа „мистики“ г. Бердяева достаточно обратить вниманіе на то, какъ онъ ставитъ „мистическую проблему“. Онъ постоянно говоритъ, конечно, о мистическомъ „опытѣ“, о мистичекомъ „творчествѣ“, но рѣшительно нигдѣ не исходитъ изъ факта своего мистическаго переживанія. Онъ все время рѣшаетъ вопросъ: какъ надо видоизмѣнить и скомбинировать отвлеченныя понятія для того, чтобы „мистика“, которую онъ знаетъ лишь изъ высказываній другихъ мистиковъ стала теоретически возможна. Это маленькій-премаленькій Кантъ, изслѣдующій гносеологическую проблему: Wie ist die Mystik möglich?

Мистики-анархисты стоятъ, такъ сказать, на крайнемъ лѣвомъ флангѣ современныхъ религіозныхъ исканій. Крайній правый флангъ составляютъ мистики, приближающіеся по своимъ взглядамъ и чаяніямъ къ тѣмъ представителямъ оффиціальной церкви, которые склонны къ нѣкоторымъ реформамъ въ духѣ возрожденія соборности древняго православія. Какъ разъ посрединѣ стоитъ г. Бердяевъ. Книга его представляетъ неоцѣненный кладъ именно съ этой точки зрѣнія,—т. е. какъ психологія золотой средины, которая, съ одной стороны, отдаетъ должное прогрессивнымъ порываніямъ автономнаго „я“, съ другой стороны, чужда „неблагородному“ и „неаристократичному“, „самолюбивому бунту противъ Бога“. Однако, анализъ этой чрезвычайно поучительной „срединой“ мистики выходитъ изъ рамокъ настоящей статьи. Я укажу только вь двухъ словахъ на самыя основныя линіи Бердяевской мистической системы.

Г. Бердяевъ, подобно мистикамъ—анархистамъ, исходитъ изъ „я“, какъ высшей цѣнности, изъ „неповторяемой единственности личнаго предназначенія“. Но онъ чувствуетъ, что голое отрицаніе міра никакой неповторимой единственности не создаетъ. Необходимо, слѣдовательно, не отверженіе міра, а, наоборотъ, сліяніе съ нимъ, устраненіе противоположности между субъектомъ и объектомъ, отожествленія „я“ съ „универсальнымъ бытіемъ“. Это сліяніе не есть раствореніе „я“ въ эмпирическомъ

мірѣ, который ненавистенъ г. Бердяеву такъ же, какъ любому мистическому анархисту. „Универсальное бытіе“ есть не только міръ, но въ то же время Богъ; это абсолютное единство, включающее однако въ себя всю множественность міра, вѣчное въ своей неизмѣнности и на ряду съ этимъ вѣчно творящее, т. е. измѣняющее и измѣняющееся. Сліяніе съ божествомъ—не слѣпое подчиненіе, а свободное отожествленіе своего „я“ съ „Я“ божественнымъ, которое есть логосъ, верховный разумъ, раскрывающійся передо мной въ актѣ этого сліянія, какъ мой собственный разумъ. И хотя міровой логосъ единъ и тожественен ъ въ себѣ, тѣмъ не менѣе отдѣльныя человѣческія „я“, абсолютно различныя другъ отъ друга, отожествляясь съ нимъ, не теряютъ своей „неповторимой единичности“, а, наоборотъ, утверждаютъ ее.

Такимъ образомъ, умопостигаемою цѣлью религіозныхъ исканій г. Бердяева является фактическое воплощеніе нѣкоторыхъ логическихъ противорѣчій: неизмѣнное=измѣненію, много=одному и т. п. Божественность логоса встаетъ передъ нимъ прежде всего, какъ способность „преодолѣвать“ „сверхразумной діалектикой законъ тожества“.

Конечно, не логическій абсурдъ, какъ таковой, питаетъ религіозное чувство г. Бердяева. Абсурдъ является въ данномъ случаѣ лишь абстрактнымъ выраженіемъ извѣстныхъ конкретныхъ психологически несовмѣстимыхъ стремленій. Исходные психологическіе мотивы современной мистики противорѣчивы, парализуютъ другъ друга, приводятъ къ невозможности дѣйствія и даже сколько-нибудь цѣлостнаго *желанія*. Каждое изъ такихъ психологически несовмѣстимыхъ „порываній“ одинаково *цѣнно* для мистика, мало того, устраняя одно изъ нихъ, онъ тѣмъ самымъ убиваетъ цѣнность его антагониста. И вотъ подъ толчками этой противорѣчивой, „распавшейся на ся“, психики мистикъ формулируетъ, какъ цѣль своего „творчества“, такія директивы воли, которыя исключаютъ не только возможность всякаго „творчества“, но даже самого стремленія къ творчеству. Г. Бердяевъ не только желаетъ того, чего онъ не можетъ себѣ представить, но—и въ этомъ главный „трагизмъ“ его положенія—хочетъ желать того, чего онъ фактически желать не можетъ. Мы поймемъ теперь, почему современныхъ мистиковъ въ догматахъ историческихъ религій особенно привлекаютъ логически-противорѣчивыя опредѣленія сущности божества, напр., троичность Vпостасей единаго Бога (3=1) и т. п.

Не всякій абсурдъ обладаетъ способностью создавать религіозныя цѣнности, но въ современной мистикѣ *только* абсурды обладаютъ этой способностью. Божество непремѣнно должно превышать мѣру человѣческаго разумѣнія, иначе Оно не будетъ

божествомъ. Въ героическіе періоды, въ періоды обоготворенія „авторитетовъ“, для божественнаго разума достаточно было превосходить человѣческій разумъ по силѣ, т. е. количественно, а не качественно; логическое противорѣчіе въ опредѣленіи природы божества было и тогда возможно, но не обязательно, не составляло его сущности. Съ паденіемъ авторитарнаго принципа, съ нарожденіемъ автономнаго „я“ такое обожествленіе количественнаго превосходства стало невозможно.—Съ другой стороны, въ прежнія времена существовали не только непознанныя, но и непознаваемыя „явленія“. Кудесники, маги, жрецы демонстрировали ихъ на каждомъ шагу. Но и для самихъ кудесниковъ тайны ихъ искусства оставались божественными тайнами: обнаруженіе этихъ тайнъ въ эмпирическомъ мірѣ достигалось совершенно особыми способами, качественно отличными отъ тѣхъ методовъ, которые примѣнялись въ познаніи и практической, обыденной жизни. Прогрессъ познанія не уничтожилъ область непознаннаго, а, наоборотъ, расширилъ, и—надо надѣяться—будетъ безконечно расширять ее. Но область принципіально непознаваемаго въ эмпирически данномъ мірѣ несомнѣнно уничтожена. Въ настоящее время, когда врачи прописываютъ гипнотическія внушенія съ такою же методическою отчетливостью, какъ касторовое масло, трудно допустить, что можетъ быть открыто „явленіе“, которое окажется сверхразумнымъ. Въ настоящее время непознаваемъ только абсурдъ, когда онъ „мыслится“, какъ реальность. Абсурдъ сталъ «конститутивнымъ» признакомъ мистики; это, употребляя выраженіе Маркса, единственная werthschafende Substanz современнаго религіознаго творчества.

Мы видимъ, что психологія сознательнаго мистическаго „исканія“ діаметрально противоположна безсознательной мистикѣ трансцендентнаго матеріализма. Мистики жаждутъ религіозныхъ переживаній, которыя реально, психологически имъ недоступны. Ничто въ этомъ „природномъ“ мірѣ—мірѣ внѣшнемъ и мірѣ человѣческой психики—не въ состояніи пробудить въ нихъ религіознаго чувства. Они нагромождаютъ самыя фантастическія сочетанія понятій, выкапываютъ изъ подъ пепла исторіи боговъ и демоновъ былыхъ религій, они провозглашаютъ логическій абсурдъ божественнымъ Логосомъ, сумашествіе—просвѣтленнымъ героизмомъ... и послѣ каждаго такого смѣлаго эксперимента съ затаенной надеждой поглядываютъ на міръ: что? какъ? пошатнулся ли онъ хоть сколько-нибудь въ своихъ „позитивныхъ“ устояхъ? Увы, нѣтъ! міръ, какъ слонъ Крыловской басни, идетъ себѣ впередъ и бунта вашего совсѣмъ не примѣчаетъ. Все такъ же закономѣрно катится скучное солнце по скучному небу. Пла-

неты съ прежней безсмысленностью ползутъ по своимъ дурацкимъ эллипсамъ. По прежнему человѣческія представленія, какъ солдаты, тупо покорные командѣ фельдфебеля, выстраиваются въ шеренги ассоціацій. О чудо! Гдѣ ты?.. Чудо мыслится здѣсь, какъ такой божественный актъ, который до основанія разрушаетъ строй „этой" вселенной, выкидываетъ за ея предѣлы мистика и создаетъ міръ, преображенный въ соотвѣтствіи съ потребностями послѣдняго.

Для мистическаго матеріалиста Плеханова данный міръ имѣетъ очень высокую цѣнность. Закономѣрность міра не только не удручаетъ его, но въ высшей степени ему нравится. Онъ теоретически враждебенъ религіи именно потому, что нѣкоторые боги имѣютъ дурную привычку нарушать закономѣрность міра, произвольно вкрапливая отдѣльныя чудеса въ причинный порядокъ явленій. Но самая эта закономѣрность покоится у него на чудѣ. Ему необходима „вещь въ себѣ", какъ абсолютная, сверхъэмпирическая гарантія реальности даннаго міра. Вещь въ себѣ не нарушаетъ законовъ природы, но незыблемо укрѣпляетъ ихъ своимъ чудеснымъ воздѣйствіемъ на наши органы чувствъ. Плеханову нѣтъ надобности отрѣшаться отъ природы, чтобы обрѣсти чудо,—наоборотъ, онъ долженъ исходить изъ чуда, чтобы обрѣсти природу, какъ „истинную реальность".

Въ первомъ случаѣ, психика, безнадежно атеистичная, хочетъ быть во чтобы то ни стало религіозной. Во второмъ случаѣ, дѣйствительно сильное и глубокое религіозное чувство воображаетъ тебя атеизмомъ.

III. Познавательное творчество и его орудіе.

1. „Картина" міра и процессъ познанія.

Г. Бердяевъ источникомъ трагизма человѣческой жизни считаетъ распаденіе міра на субъектъ и объектъ. Это дѣйствительно пренепріятная штука. Всѣ тѣ злоключенія, которыя мы перетерпѣли въ странѣ „вещей въ себѣ" какъ Плехановскихъ, такъ и мистико-анархическихъ, всѣ тѣ логическіе абсурды, въ которые мы поминутно проваливались тамъ, начались съ того, что „я" въ актѣ познанія противопоставило себя міру, какъ познающій субъектъ познаваемому объекту. Исходя изъ этого противопоставленія, „я" пришло шагъ за шагомъ къ выводу, что внѣшній міръ есть „въ сущности" только его субъективныя представленія или формы созерцанія, т. е. пропалъ тотъ самый „объ-

ектъ", который по увѣренію самого же „я" составляетъ необходимую предпосылку его познанія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ пропалъ и субъектъ,—ибо что же остается отъ „я" познающаго, если ему ничего не „противопоставлено" въ качествѣ познаваемаго. Тутъ уже возникла необходимость, не медля ни минуты, принять самыя рѣшительныя мѣры для спасенія вселенной отъ небытія. И начались „salto vitale" то въ область вещей въ себѣ, воздѣйствующихъ на насъ извнѣ, то въ область абсолютной объективности нормъ самозаконнаго „я", то въ область „я" безаконно—богоборческаго. Никакого утвержденія расколотаго міра отъ всѣхъ этихъ метаній не получилось, а только бѣдное мечущееся „я" обнаружило себя во всѣхъ своихъ аспектахъ и во всей своей безпомощности.

Естественно возникаетъ вопросъ. Да вѣрно ли, что противопоставленіе субъекта объекту есть предпосылка познанія? Правда ли, что внѣшній міръ есть „мое" представленіе? Вопросы эти тѣмъ законнѣе, что $^{99}/_{100}$ человѣчества и сами философы внѣ своей профессіональной дѣятельности исповѣдуютъ міровоззрѣніе, которое носитъ названіе „наивнаго реализма" и упорно игнорируетъ эту расколотость міра. Сама собою напрашивается мысль, не лучше ли взять за основу это „естественное" міровоззрѣніе и исправить его „наивность" въ тѣхъ частяхъ, гдѣ она противорѣчитъ болѣе точному методическому наблюденію.

Реалисты въ современной философіи — нѣкоторые представители имманентной школы, вышедшей изъ кантіанства, школа Маха-Авенаріуса и многія родственныя имъ теченія—находятъ, что отвергать исходный пунктъ наивнаго реализма нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній. Въ самомъ дѣлѣ, каждый данный элементарный фактъ или комплексъ фактовъ, „предметъ" эмпирическаго міра вовсе не есть мое представленіе. Онъ р е а л ь н о существуетъ именно такъ, какъ онъ данъ; и даже самое слово „существовать", быть „реальнымъ" внѣ этой непосредственно данной фактичности никакого смысла имѣть не можетъ. Эта лампа на этомъ столѣ есть воистину реальная лампа; ни въ бѣломъ цвѣтѣ ея абажура, ни въ формахъ ея резервуара, ни въ одномъ конкректномъ ея свойствѣ нельзя отыскать ничего „моего". Наоборотъ, она несомнѣнно совершенно „реально" находится внѣ меня, — и не внѣ „познающаго" я, котораго даже при самомъ тщательномъ и строго научномъ изслѣдованіи ни въ лампѣ, ни вокругъ лампы, и вообще нигдѣ не удается открыть, а внѣ того комплекса элементовъ эмпирическаго міра, который зовется „моимъ" тѣломъ. Причемъ опять таки остается совершенно невыясненнымъ, гдѣ именно находится

это „я“, присваивающее себѣ тѣло, и на какомъ основаніи оно его себѣ присваиваетъ [1]).

Дѣло нѣсколько усложняется, когда мы наблюдаемъ міръ въ процессѣ измѣненія и пытаемся оріентироваться въ этихъ измѣненіяхъ. Я надавливаю пальцемъ на одинъ глазъ, и лампа раздвояется; я прищуриваю глаза, и полукруглый огонекъ лампы расплывается въ лучистую „звѣздочку“ и т. д. Такимъ образомъ міръ претерпѣваетъ рядъ измѣненій, закономѣрно („функціонально“ въ математическомъ смыслѣ этого слова) связанныхъ съ измѣненіями въ органахъ нашихъ чувствъ. Но приведемъ наши органы чувствъ въ состояніе полнаго покоя и будемъ по прежнему фиксировать лампу. Вотъ разгорѣлась свѣтильня, пламя увеличилось, и лампа начала коптить, вотъ съ полки упала книга и разбила абажуръ и т. д. Очевидно, этотъ рядъ превращеній міра отъ измѣненій моихъ органовъ чувствъ не зависитъ. Авенаріусъ называетъ его поэтому „независимымъ“ въ противоположность первому—„зависимому“. Махъ говоритъ, что, разъ мы данный комплексъ элементовъ, напр., лампу, разсматриваемъ въ связи съ измѣненіями органовъ чувствъ, мы получаемъ „психическій“ комплексъ; а поскольку мы тотъ же самый комплексъ изслѣдуемъ съ точки зрѣнія измѣненій, независимыхъ отъ перемѣнъ въ органахъ чувствъ, мы получаемъ комплексъ “физическій“ [2]) Значитъ ли это, что данная конкретная лампа раздваивается на двѣ, ведущихъ совершенно само-

[1]) Пріемлимый „исходный пунктъ“ наивнаго реализма ограничивается констатаціей реальности видимыхъ и вообще чувственно воспринимаемыхъ вещей. Въ дальнѣйшемъ наивный реализмъ предполагаетъ, что существуетъ „я“, какъ неизмѣнная субстанція, скрывающаяся въ „моемъ“ тѣлѣ. Въ различныхъ идеалистическихъ системахъ и въ философіи трансцентнаго матеріализма методически развиваются тѣ противорѣчія, которыя implicite уже включены въ этомъ тезисѣ наивнаго реализма. Ср. Авенаріуса „Der menschliche Weltbegriff“.

[2]) Эту точку зрѣнія Маха часто находятъ искусственной, противорѣчащей фактамъ самонаблюденія. „Многіе процессы“, говорятъ критики Маха, „искони, относимые нами къ психическимъ, вовсе не даны намъ въ связи съ измѣненіями нашихъ органовъ чувствъ, и только длиннымъ обходнымъ путемъ мы приходимъ къ установленію—иногда только гипотетическому—зависимости ихъ отъ состояній нашего организма“. — Но Махъ вовсе не задается здѣсь цѣлью дать очеркъ историческаго развитія „я“ и „не я“ въ нашей психикѣ. Онъ беретъ за исходный пунктъ современную психику съ ея уже сложившимся „я“, которое зачисляетъ вселенную по вѣдомству „своихъ“ представленій именно на томъ основаніи, что разсматриваетъ — правильно или нѣтъ — всѣ явленія міра, какъ функціи процессовъ въ своемъ организмѣ. Вопроса о томъ, какимъ образомъ устанавливается въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ эта функціональная зависимость, Махъ не касается вовсе. Онъ беретъ ее, какъ фактъ, изъ котораго исходятъ и его противники, и изслѣдуетъ, вытекаетъ ли изъ этого факта, что міръ есть „мое“ представленіе.

стоятельное существованіе: физическую и психическую. Отнюдь нѣтъ.

Тутъ нѣтъ и намека на дуализмъ міра, а есть только условное методологическое расчлененіе въ интересахъ удобства анализа. Если мы говоримъ, напримѣръ, что площадь треугольника есть функція двухъ перемѣнныхъ—основанія и высоты,—то площадь треугольника отъ этого, очевидно, ничуть не становится дуалистичной. А между тѣмъ при несовершенныхъ пріемахъ изслѣдованія намъ пришлось бы, можетъ быть, разсматривать отдѣльно измѣненія площади треугольника въ зависимости отъ измѣненій основанія, и въ зависимости отъ измѣненій высоты, т. е. пришлось бы предположить сначала, что основаніе есть величина постоянная и измѣрять площадь въ связи съ измѣненіями высоты, затѣмъ сдѣлать обратное [1]). Но какія бы методологическія расчлененія для удобства анализа мы ни дѣлали, у насъ ни въ коемъ случаѣ не возникнетъ потребности разсматривать высоту, какъ „субъектъ", а основаніе какъ „объектъ", или какъ „вещь въ себѣ", которая, воздѣйствуя на высоту, создаетъ „въ ней" площадь треугольника. Въ примѣненіи къ треугольнику эта абракадабра слишкомъ бьетъ въ глаза,—но такова уже сила метафизическихъ привычекъ мышленія, что въ примѣненіи къ міру „нашихъ" представленій мы торжественно постулируемъ *ту же самую* абракадабру, какъ „необходимую предпосылку всякаго познанія".

Но, скажутъ мнѣ, все идетъ прекрасно, пока вы смотрите на лампу не отрываясь. Но вотъ вы отвернулись отъ нея—и она пропала изъ поля вашего зрѣнія; вы повертываетесь обратно, и она возникаетъ вновь. Выходитъ, что самое „бытіе" лампы обусловливается тѣмъ, смотрите вы на нее, или нѣтъ. Своимъ взглядомъ вы творите лампу изъ ничего. Это ли не солипсизмъ?—Тутъ приходится прежде всего отмѣтить, что говорить о причинахъ покоящагося „бытія"—вообще дурная метафизическая привычка, не приводящая ни къ чему, кромѣ познавательно безсодержательныхъ словосочетаній. Можно говорить только о причинахъ измѣненій. Вопросъ, слѣдовательно, долженъ быть поставленъ такъ. Думаю ли я, что всѣ измѣненія могутъ происходить въ лампѣ только въ то время, когда я ее вижу? Думаю ли я, что, повернувшись къ лампѣ послѣ нѣкотораго промежутка времени, я увижу ее въ томъ самомъ состояніи, въ какомъ она

---

[1]) Такой пріемъ употребляется, напр., при отысканіи производной отъ x^y. Сначала предполагаютъ, что x есть постоянная $= a$, и находятъ производную отъ a^y,—затѣмъ, что $y = const = b$, и получаютъ производную отъ x^b. Соединеніе въ одну обѣихъ найденныхъ формулъ даетъ точный законъ измѣненій функціи x^y въ связи съ измѣненіями обѣихъ перемѣнныхъ.

находилась въ моментъ, когда я отъ нея отвернулся? На этотъ вопросъ я, конечно, отвѣчу отрицательно. Наоборотъ, я увѣренъ, что всѣ тѣ физическiе процессы, которые я во время разсмотрѣнія лампы констатировалъ, какъ независящіе отъ измѣненій моего организма, не прекратятся и въ то время, когда я отвернусь отъ лампы, ибо это „отвертываніе" есть тоже одно изъ измѣненій моего организма. Точнѣе: я увѣренъ, что, когда я снова взгляну на лампу, я увижу въ ней, какъ совершившійся фактъ, всѣ тѣ физическія измѣненія, которыя я увидѣлъ бы въ процессѣ ихъ совершенія, если бы непрерывно смотрѣлъ на лампу. Фраза „лампа существуетъ, когда я на нее не смотрю" имѣетъ только этотъ смыслъ. Только это и нужно мнѣ для моей практической дѣятельности въ мірѣ и связаннаго съ послѣдней познавательнаго предвидѣнія. И ничего больше не въ состояніи дать никакія вещи въ себѣ. Наоборотъ, онѣ даютъ даже гораздо меньше. Изложенный здѣсь взглядъ на „бытіе" предметовъ, находящихся внѣ поля моихъ чувственныхъ воспріятій, позволяетъ продолжать процессъ физическихъ измѣненій міра не только впередъ — въ будущее, но и прослѣживать его назадъ — въ прошедшее. Я получаю, слѣдовательно, полное „право" конструировать картину міра вторичной эпохи въ формахъ моего, человѣческаго „созерцанія". („Если бы я былъ тамъ, то увидѣлъ бы міръ такимъ то"). Тогда какъ съ точки зрѣнія вещей въ себѣ, реалистичное изображеніе вторичной эпохи вынуждено, какъ мы видѣли, опираться на формы созерцанія ихтіозавровъ.

На ряду съ комплексами элементовъ, которые оказываются то физическими, то психическими, въ зависимости отъ той точки зрѣнія, съ которой мы ихъ разсматриваемъ, существуютъ комплексы только психическіе, которые мы вовсе не вводимъ въ сферу непосредственно намъ данныхъ вещей физическаго міра. Таковы: воспоминанія конкретныхъ предметовъ или представленія, понятія, чувствованія. Чисто психическіе комплексы характеризуются нѣкоторыми особенностями по самому своему содержанію (напр. меньшей яркостью) и особыми типами зависимости (напр. ассоціаціи представленій); но вмѣстѣ съ тѣмъ они на ряду съ непосредственными воспріятіями (или ощущеніями) функціонально связаны съ измѣненіями въ центральной нервной системѣ организма. Такимъ образомъ черезъ процессы мозга и чисто психическія явленія неразрывно соединяются съ физическимъ міромъ. Если тезису Плеханова „сознаніе есть внутреннее (?) состояніе матеріи" придать болѣе удовлетворительную форму, напр., „всякій психическій процессъ есть функція мозгового процесса", то противъ него не станетъ спорить ни Махъ,

ни Авенаріусъ, ни кто другой изъ подобныхъ имъ „солипсистовъ". [1])

До сихъ поръ я набрасывалъ—въ самыхъ, конечно, общихъ чертахъ—картину міра, какъ онъ намъ данъ. Для того, чтобы пойти дальше, намъ надо поставить себѣ вопросъ: что же такое познаніе, какъ развивающійся процессъ? Дѣйствительно ли оно движется впередъ, творитъ новыя формы, или же только констатируетъ данное, какъ это думаютъ нѣкоторые слишкомъ ретивые сторонники теоріи „чистаго описанія"? Уже съ перваго взгляда очевидно, что констатаціей разъ навсегда даннаго или хотя бы комбинированіемъ его дѣло не ограничивается. Познаніе постоянно открываетъ новыя, неизвѣстныя дотолѣ явленія и зачастую въ такихъ областяхъ, которыя, казалось, давно уже „описаны" самымъ чистымъ и тщательнымъ образомъ. Вспомнимъ хотя бы эти новые лучи, испускаемые не только рѣдкими веществами—въ родѣ радія—но и многими предметами, извѣстными намъ вдоль и поперекъ изъ нашего повседневнаго обихода. Но, скажутъ мнѣ, открытія такого рода не есть еще „творчество" въ собственномъ смыслѣ слова: эти явленія существовали и раньше, но не замѣчались, не сознавались нами; теперь мы ихъ замѣтили и описали, вотъ и все. Что творчество абсолютное, творчество изъ ничего не возможно нигдѣ,—не только въ познаніи, но даже въ поэзіи, даже въ мистикѣ, — противъ этого я не буду спорить. Тѣмъ не менѣе, формула „замѣтили и описали" всетаки ровно ничего не объясняетъ, или, если хотите, очень смутно описываетъ процессъ открытія. Что значитъ: существовали, но не сознавались? И какимъ образомъ это несознаваемое „бытіе" превращается въ сознаваемое? Въ этомъ и заключается основной вопросъ теоріи познавательнаго творчества.

Какъ извѣстно, „безсознательное" долго служило козломъ отпущенія за всѣ грѣхи нашей сознательной мысли; да и те-

---

[1]) Само собою разумѣется, функціональная зависимость всѣхъ психическихъ явленій отъ процессовъ центральной нервной системы есть только гипотеза. Авенаріусъ и Махъ, какъ сторонники, такъ называемаго, „чистаго описанія" враждебно относятся къ гипотезамъ вообще; между тѣмъ эту гипотезу они принимаютъ. Правда, для отдѣльныхъ частныхъ случаевъ это уже не гипотеза, а прочно установленный фактъ. Правда, съ развитіемъ физіологіи и экспериментальной психологіи область такихъ частныхъ случаевъ все болѣе и болѣе расширяется. Съ другой стороны — наличность этой гипотезы ничуть не связываетъ познанія, ничуть не мѣшаетъ пользоваться чисто психологическими методами изслѣдованія. Но это доказываетъ только, что бываютъ хорошія гипотезы, практически полезныя, „безопасныя" (въ смыслѣ метафизической фальсификаціи знанія). Отношеніе Маха и Авенаріуса къ гипотезамъ вообще не дѣлается отъ этого болѣе послѣдовательнымъ.

перь еще не мало найдется психологовъ и метафизиковъ, которые съ особенной любовью блуждаютъ „подъ порогомъ“, „за порогомъ“ и „у порога“ сознанія, затыкая этимъ философскимъ колпакомъ всѣ прорѣхи вселенной. Во всѣхъ такихъ конструкціяхъ безсознательное мыслится, какъ нѣчто качественно отличное отъ всѣхъ чувственно воспринимаемыхъ вещей эмпирическаго міра, какъ истинная „вещь въ себѣ“. Между тѣмъ, ничего качественно отличнаго въ безсознательномъ по сравненію съ сознательнымъ нѣтъ.

Всякій знаетъ, конечно, изъ своего собственнаго опыта случаи, когда мы перестаемъ замѣчать или сознавать предметы, несмотря на то, что смотримъ на нихъ. Куда они дѣваются? Представьте себѣ, напримѣръ, что вы гуляете въ лѣсу, все болѣе и болѣе увлекаясь потокомъ своихъ мыслей, все интенсивнѣе и интенсивнѣе сосредоточивая на нихъ свое „вниманіе“. Сначала вы ясно видѣли (т. е. можете впослѣдствіи отчетливо вспомнить) формы окружающихъ предметовъ, затѣмъ онѣ слились для васъ въ пестрый запутанный узоръ мелькающихъ на мгновеніе и тотчасъ же расплывающихся очертаній (т. е. у васъ остается лишь смутное воспоминаніе смѣны впечатлѣній и немногіе обрывки конкретныхъ образовъ), наконецъ, онѣ совершенно исчезли, и, выведенные изъ вашего сосредоточеннаго состоянія какимъ-либо толчкомъ, вы оказываетесь въ совершенно неожиданной для васъ обстановкѣ, вы абсолютно не можете припомнить, какъ вы сюда попали; по дорогѣ обратно вы видите всѣ окружающіе предметы въ первый разъ. И между тѣмъ вы должны были видѣть, несомнѣнно вы видѣли вотъ этотъ мостикъ, черезъ который вы „безсознательно“ перешли, вотъ эту канаву, которую вы „машинально“ перепрыгнули.

Безсознательное „дано“ намъ совершенно такъ же, какъ и сознательное; оно отличается лишь тѣмъ, что не оставляетъ слѣда въ нашей памяти. Именно поэтому мы не имѣемъ о немъ никакого представленія; ибо „представлять“ значитъ „вспоминать“. Въ нашемъ примѣрѣ сознательное превратилось въ безсознательное, потому что мы отвлекли отъ него вниманіе, сосредоточившись на своихъ мысляхъ. Но справедливо, очевидно, и обратное: мы превращаемъ безсознательное въ сознательное, фиксируя его въ актѣ своего вниманія.

Что же такое этотъ „актъ“ вниманія? Онъ характеризуется, во-первыхъ, особымъ чувствованіемъ „активности“ (напряженіе вниманія) и, во-вторыхъ, тѣмъ, что въ немъ фиксируемый предметъ сопоставляется съ другими предметами, при чемъ вырисовываются или „обособляются“ (gelangen zur Abhebung, какъ говоритъ Авенаріусъ) въ полѣ сознанія черты его сходства и раз-

личія. Актъ вниманія есть, слѣдовательно, элементарный познавательный актъ, основа всякаго познавательнаго творчества. Г. Лосскій, детально разработавшій въ своей интересной книгѣ „Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма“ относящіеся сюда вопросы, противопоставляетъ поэтому безсознательному не сознаніе, а „знаніе“, или точнѣе, „неопознанному“ въ сознаніи противопоставляетъ „опознанное“. „Обращать вниманіе“ значитъ опознавать.

Совершенно неправильно рисуютъ поэтому картину познавательной дѣятельности тѣ сторонники „чистаго описанія“, для которыхъ міръ есть законченное данное, а задача познанія—описать это данное возможно точнѣе и цѣлесообразнѣе, т. е. экономнѣе. Представляется прежде всего совершенно непонятнымъ, какъ мы можемъ экономизировать описаніе, не вредя его точности и детальности. Вѣдь, если всѣ формы, всѣ качества, подлежащія описанію уже даны, то остается только для каждаго фактически даннаго элемента и сочетанія элементовъ міра пріискать соотвѣтствующій символъ рѣчи и въ этихъ словесныхъ знакахъ дать точный „іероглифъ“ міра. Всякое упрощеніе будетъ, очевидно, выбрасываніемъ кое-чего изъ даннаго, т. е. будетъ вредить точности и чистотѣ описанія. И для чего, наконецъ, этотъ переводъ міра на языкъ символовъ, если въ немъ все уже дано? Не проще ли просто созерцать міръ безъ этихъ іероглифическихъ очковъ, пополняя личный опытъ фотографіями, записями фонографа и др. дѣйствительно точными копіями міра? Но въ томъ то и дѣло, что актъ познанія не есть констатація даннаго сходства и различія въ данныхъ предметахъ. Самые эти предметы, самыя ихъ сравниваемыя формы въ актѣ сравненія или опознанія впервые выдѣляются изъ хаоса неопознаннаго, впервые „дифференцируются“ отъ всего остального содержанія міра. Не мы познаемъ, т. е. „отражаемъ“, „описываемъ“, „символизируемъ“ и т. п. предметы, данные намъ до этого описанія, а предметы „даются“, или, если угодно, „создаются“ для насъ (т. е. для нашей памяти) только въ творческомъ актѣ познанія. Все данное есть въ то же время созданное.

Явленія, связанныя съ иксъ—энъ—и пр. лучами, встрѣчаются въ нашемъ повседневномъ опытѣ, но они не существовали для насъ до открытія радія. Въ радіѣ, гдѣ данныя свойства выражены особенно рѣзко, они впервые „обособились“ для познанія, что и послужило толчкомъ для дифференцированія въ этомъ направленіи всего міра. Разъ дифференцированное явленіе или свойство вещи становится уже нашимъ прочнымъ достояніемъ и новыя наблюденія такихъ же явленій и свойствъ совершаются съ большою легкостью.

Въ каждый данный моментъ мы отчетливо видимъ лишь то, что мы фиксируемъ нашимъ взглядомъ, т. е. лишь ничтожную часть тѣхъ формъ и красокъ, которыя находятся въ полѣ нашего зрѣнія и легко могутъ быть замѣчены, такъ какъ уже дифференцированы прошлымъ опытомъ, уже являются „данными“ нашего познанія, если разумѣть подъ „даннымъ“ итогъ всей предшествующей познавательной работы человѣчества. Но въ полѣ зрѣнія и въ полѣ всѣхъ другихъ нашихъ чувствъ имѣется еще неизмѣримо больше комплексовъ—а можетъ быть элементовъ,—которые никогда еще не были намъ „даны“ (или нами „опознаны“), которые, однако, могутъ быть опознаны и способны такимъ образомъ осуществить „преображеніе міра“ несравненно болѣе чудесное, чѣмъ все, что въ состояніи представить себѣ самая возбужденная фантазія мистика,—не забудемъ, что „представлять“ значитъ вспоминать уже дифференцированныя содержанія міра—а не дифференцировать его вновь, не творить въ собственномъ смыслѣ этого слова. Для „позитивнаго“ познанія доступно то, что совершенно превышаетъ силы мистическаго „гнозиса“, и именно потому, что познаніе совершаетъ свои революціи не метафизически, а діалектически. Познаніе ищетъ новое не путемъ отверженія всего стараго, а путемъ углубленія въ это старое и извѣстное, путемъ дальнѣйшаго его дифференцированія. Новое можетъ возникнуть лишь изъ стараго въ познавательномъ актѣ сравненія—обособленія. Отрясти прахъ стараго міра отъ ногъ своихъ, отвернуться отъ всего эмпирически-даннаго, какъ это дѣлаютъ мистики, значитъ лишить себя всякой надежды найти что-либо новое; результатомъ такой абсолютной, метафизической революціи можетъ быть только нуль, абсолютное ничто.

Всякій изъ насъ навѣрное сумѣетъ вспомнить изъ своей личной жизни такіе случаи, когда самый ничтожный прогрессъ въ искусствѣ дифференцированія существенно измѣнялъ картину міра. Такъ, для пишущаго эти строки долгое время почти не дифференцировались цвѣтныя тѣни. Послѣ одного случайнаго, но довольно продолжительнаго упражненія въ этой области міръ предсталъ поистинѣ „преображеннымъ“: напримѣръ, ярко-освѣщенная солнцемъ снѣжная равнина совершенно утратила однообразіе бѣлыхъ вершинъ сугробовъ и сѣро-черныхъ проваловъ между ними: „черныя“ тѣни превратились въ ярко голубыя, „бѣлая“ поверхность стала отливать всѣми переливами розовыхъ и желтыхъ тоновъ.

Въ исторіи познанія грандіознѣйшіе перевороты являлись зачастую результатомъ очень небольшой перемѣны въ пріемахъ дифференцированія явленій природы. На первый взглядъ можетъ показаться, напримѣръ, что измѣненіе пункта наблюденія не въ

состояніи существенно преобразовать наблюдаемой картины. А между тѣмъ революція, совершенная въ планетномъ мірѣ Коперникомъ, состояла только въ томъ, что пунктъ наблюденія былъ мысленно перемѣщенъ съ земли на солнце.

Въ настоящее время къ активному, „бунтующему“ противъ природы, мистицизму многіе приходятъ именно черезъ позитивизмъ „чистаго описанія“. „Природа во всѣхъ своихъ основныхъ явленіяхъ уже изслѣдована. Познаніе можетъ подправить кое-гдѣ свои классификаціи, присоединить къ безчисленному числу своихъ сухихъ формулъ нѣсколько новыхъ, еще болѣе сухихъ, но оно не можетъ раскрыть ничего существенно новаго. Конечно, черезъ милліоны лѣтъ природа создастъ новыя формы и соотвѣтственнымъ образомъ преобразуетъ наши органы чувствъ. Быть можетъ, тогдашняя картина міра и будетъ совершенно не похожа на нашу, но н а м ъ нѣтъ никакого дѣла до того, что возникнетъ черезъ милліоны лѣтъ. Превращенія, вызываемыя естественной эволюціей міра, настолько медленны, что для насъ они не существуютъ. Мы можемъ ждать откровеній не отъ естественной эволюціи, а отъ сверхъестественной революціи міра“.—Таковъ довольно обычный путь „отъ позитивизма къ мистицизму“. Но путь этотъ возможенъ лишь для человѣка, который ни разу не попытался разсмотрѣть „по существу“—конгеніально—ни одно изъ произведеній великихъ мастеровъ познавательнаго искусства. „Изучая“, напримѣръ, теорію всемірнаго тяготѣнія, можно, конечно, не міръ дифференцировать съ точки зрѣнія Ньютона, а самую формулу Ньютона, самые ея алгебраическіе знаки, дифференцировать отъ той бумаги, на которой они напечатаны. Разумѣется, получится нѣчто необычайно „сухое“ и „скучное“: двѣ буквы „mm“ надъ чертой, одна съ хвостикомъ, другая безъ хвостика, а внизу „r^2“. Что же тутъ занимательнаго? Но всякій, кто далъ себѣ трудъ конкретно представить картину физическаго міра до Ньютона и картину его послѣ Ньютона, не можетъ не почувствовать, что по художественной красотѣ Ньютоновская „сухая“ формула не ниже Венеры Милосской [1]).

Не только „позитивисты“—сторонники чистаго описанія,—склонны разсматривать „данный“ намъ міръ, какъ завершенное цѣлое,—къ этому приходятъ также идеалисты, стоящіе на точкѣ

---

[1]) Область примѣненія Ньютоновской формулы не ограничивается тяготѣніемъ. Она примѣнима во всѣхъ случаяхъ, гдѣ наблюдается какое-либо взаимодѣйствіе тѣлъ на разстояніи, напримѣръ притяженіе и отталкиваніе, такъ называемыхъ, электрическихъ м а с с ъ. Являясь высоко художественнымъ произведеніемъ, она намекаетъ въ то же время на возможность новаго, еще болѣе грандіознаго синтеза природы, на возможность универсальнаго „стиля“ физическаго міра.

зрѣнія интуитивизма. Такъ, напримѣръ, для г. Лосскаго въ опознаніи, поскольку оно истинно, все абсолютно, все заранѣе предопредѣлено, нѣтъ и не можетъ быть ничего условнаго, преходящаго. Если мы, напримѣръ, перестраиваемъ систему нашихъ понятій, подводя тѣ же самыя конкретныя вещи то подъ одинъ, то подъ другой „родъ" или „видъ", это отнюдь не значитъ, что границы понятій вообще условны и могутъ измѣняться въ соотвѣтствіи съ мѣняющимися задачами познанія. По мнѣнію г. Лосскаго самой природой разъ навсегда предначертаны естественныя, неизмѣнныя границы понятій; роды и виды „существуютъ" въ природѣ въ томъ же смыслѣ, какъ отдѣльныя индивидуальныя вещи; „лошадь вообще", лошадь—видъ такъ же реальна, такъ же дана намъ въ непосредственномъ воспріятіи, какъ вотъ эта лошадь на этомъ лугу. Измѣненіе нашихъ классификацій есть лишь приближеніе познанія къ этимъ отъ вѣка заложеннымъ въ природѣ „лошадямъ вообще", „собакамъ вообще" и т. п. Самый фактъ измѣненія доказываетъ, что познаніе пока очень несовершенно, что мы недостаточно опознали „данный" намъ міръ. Такой же дефектъ опознанія обнаруживается и въ томъ, что мы непрерывно видоизмѣняемъ наши физическія теоріи и въ связи съ этимъ считаемъ данное явленіе причиной то той, то другой группы фактовъ. Въ природѣ явленія расположены въ одинъ единственный истинный рядъ причинъ и слѣдствій; и для существа, обладающаго идеальной способностью опознанія, достаточно внимательно всмотрѣться въ данное явленіе, чтобы опредѣлить его мѣсто въ этомъ ряду: въ чувственно воспринимаемомъ содержаніи каждаго явленія есть „отмѣтка", показывающая, съ какимъ именно другимъ явленіемъ оно связано причинной зависимостью.

Такое пониманіе познавательнаго процесса совпадаетъ съ теоріей „интеллектуальнаго созерцанія", развитой Шеллингомъ. Для Шеллинга всѣ построенія, создаваемыя науками, являются свидѣтельствомъ слабости нашего интеллекта, свидѣтельствомъ его неспособности непосредственно интуитивно улавливать свойства и связи вещей. „Придетъ время", пишетъ Шеллингъ, „когда науки совершенно исчезнутъ, и на мѣсто ихъ явится непосредственное знаніе. Всѣ науки, какъ таковыя, изобрѣтены лишь по недостатку этого знанія; напр., весь лабиринтъ астрономическихъ вычисленій существуетъ лишь потому, что человѣку не было дано усматривать непосредственно необходимость въ небесныхъ движеніяхъ, какъ таковую или духовно сопереживать реальную жизнь вселенной. Существовали и будутъ существовать не нуждающіеся въ наукѣ люди, въ которыхъ смотритъ сама природа и которые сами въ своемъ видѣніи сдѣлались

природой. Это настоящіе ясновидцы, подлинные эмпирики, къ которымъ эмпирики, называющіе себя такъ теперь, относятся, какъ политиканы, переливающіе изъ пустого въ порожнее, къ посланнымъ отъ Бога пророкамъ" [1]).

Это, дѣйствительно, доведенный до конца эмпиризмъ, и притомъ чрезвычайно удобный, до крайности упрощающій всѣ теоретико-познавательные вопросы,—все то, что касается оцѣнки методовъ нашего познанія. Никакой оцѣнки тутъ собственно и быть не можетъ. Всѣ познавательныя конструкціи одинаково несостоятельны. Отбрось всѣ искусственныя построенія, весь „лабиринтъ вычисленій", всѣ лжемудрствованія научной методологіи и совершенствуй свое „вниманіе". Вотъ альфа и омега этой теоріи познанія. Приглядывайся къ природѣ,—и она сама откроетъ тебѣ всѣ свои тайны.

Сторонники интуитивизма скажутъ, конечно, что совершенствованіе вниманія дѣло вовсе не легкое, что малѣйшій прогрессъ въ этой области достигается цѣной колоссальныхъ усилій, требуетъ продолжительной и напряженной работы человѣческаго генія. Все это совершенно вѣрно. Но бѣда въ томъ, что интуитивная теорія познанія не даетъ рѣшительно никакихъ указаній на то, какъ совершается эта работа; наоборотъ, зачастую она намѣчаетъ схемы, діаметрально противоположныя тому направленію, въ которомъ фактически движется прогрессъ опознанія міра.

Возьмемъ, хотя бы, вѣру въ реальность родовыхъ понятій. Реальная „лошадь—вообще" не пасется, конечно, гдѣ-нибудь въ степяхъ на ряду съ индивидуальными лошадьми. Противъ такого грубаго представленія возстаетъ самъ Лосскій. Слѣдовательно, „лошадь вообще" можетъ реально существовать только въ каждой отдѣльной лошади, — другими словами, она должна представлять опредѣленный комплексъ конкретныхъ признаковъ, общихъ для всѣхъ индивидуальныхъ лошадей. Наше понятіе „лошадь" не вполнѣ ясно очерчено именно потому, что мы недостаточно отчетливо дифференцировали этотъ комплексъ,— но съ каждымъ дальнѣйшимъ совершенствованіемъ опознанія онъ будетъ выступать передъ нами все яснѣе и отчетливѣе. Такова единственно возможная схема развитія понятій съ интуитивной точки зрѣнія.

Не трудно убѣдиться, что въ дѣйствительности прогрессъ опознанія движется въ прямо противоположномъ направленіи. При первомъ знакомствѣ съ лошадьми всѣ онѣ кажутся намъ „одинаковыми"; комплексъ тожественныхъ элементовъ очень

---

[1]) Цитир. по книгѣ Лосскаго: „Обоснованіе интуитивизма". Стр. 160.

обширенъ, и нельзя сказать, чтобы онъ былъ неясенъ, — наоборотъ, онъ очень ярко очерченъ, и лишь послѣ дальнѣйшаго дифференцированія, при ретроспективномъ взглядѣ на него, обнаружатся его дефекты въ смыслѣ недостаточной точности. Вообще, неопознанное никоимъ образомъ нельзя истолковывать, какъ смутно опознанное. Это противорѣчитъ фактамъ повседневнаго опыта. Мы вполнѣ отчетливо опознаемъ данныя формы и связи міра и совершенно не замѣчаемъ переплетающихся съ ними иныхъ формъ и связей, которыя будутъ „открыты“ нами завтра и спутаютъ наши теперешнія ясныя представленія, нарушатъ стройность данной картины міра.

Но вернемся къ нашей „лошади вообще“. Чѣмъ обстоятельнѣе всматриваемся мы въ конкретныхъ индивидуальныхъ лошадей, тѣмъ болѣе бѣднымъ становится комплексъ общихъ элементовъ—и наконецъ мы убѣждаемся, что „общаго“ въ строгомъ смыслѣ этого слова, т. е. тожественнаго въ различныхъ экземплярахъ лошадей нѣтъ ничего. Первоначально отчетливый комплексъ „лошадь вообще“ таетъ подъ лучами направленнаго на него вниманія и въ результатѣ познавательнаго процесса уступаетъ мѣсто отчетливому сознанію мнимости „лошади вообще“, какъ конкретнаго представленія.

Но если въ данной группѣ вещей и оказываются какіе-либо общіе, тожественные признаки, понятіе, составленное изъ такихъ признаковъ, имѣетъ лишь ничтожную познавательную цѣнность. Выдѣляя изъ ряда предметовъ комплексъ общихъ имъ всѣмъ элементовъ, мы лишь фиксируемъ результаты уже закончившейся въ данной области познавательной работы, — мы ничуть не облегчаемъ этимъ дальнѣйшаго опознанія, не даемъ ему никакихъ руководящихъ указаній или схемъ. А между тѣмъ въ построеніи такихъ схемъ и состоитъ назначеніе нашихъ классификацій.

Понятіе включаетъ въ себя не тожественные, а „сходные“ признаки, т. е. признаки, которые мы мыслимъ, какъ могущіе непрерывно варіировать въ извѣстныхъ предѣлахъ. При построеніи всякой классифицирующей системы понятій основная задача заключается именно въ томъ, чтобы опредѣлить возможно болѣе строго предѣлы варіацій для каждаго отдѣльнаго признака, и въ то же время намѣтить эти предѣлы такъ, чтобы классифицируемыя вещи укладывались въ нашу систему понятій возможно болѣе легко и удобно. Но этимъ дѣло не ограничивается. Понятіе не только фиксируетъ данные измѣняющіеся признаки въ опредѣленныхъ границахъ, но на ряду съ этимъ устанавливаетъ между различными группами измѣняющихся признаковъ постоянныя соотношенія, — постоянныя, разумѣется, лишь

3*

приблизительно, т. е. варіирующіе въ извѣстныхъ—и опять таки строго опредѣленныхъ понятіемъ—предѣлахъ. Чѣмъ точнѣе опредѣлены предѣлы варіацій, чѣмъ больше указано связей между варіаціями различныхъ признаковъ и чѣмъ проще выраже а эта связь, — тѣмъ совершеннѣе, художественнѣе, полезнѣе для познанія понятіе. Понятіе даннаго „вида" въ тѣхъ областяхъ біологіи, которыя хорошо разработаны, даетъ намъ настолько обстоятельную схему строенія организма и его функцій, что этой познавательной конструкціей заранѣе предопредѣляются почти всѣ пріемы дифференцированія, необходимые для изслѣдованія каждаго новаго экземпляра даннаго вида.

Однако, какъ бы ни была совершенна съ точки зрѣнія уже опознанныхъ формъ система понятій, напр., зоологическихъ, она никоимъ образомъ не даетъ ручательства, что всякій вновь открытый экземпляръ животнаго войдетъ въ одну изъ нашихъ схемъ. Всегда возможно открытіе такого животнаго, которое спутаетъ всѣ наши схемы, заставитъ положить въ основу классификаціи иные варіирующіе признаки, иначе опредѣлить предѣлы варіацій, установить иныя связи.

Природа не дана намъ, какъ единое связанное цѣлое; единство міра не предпосылка, а задача творческаго познанія. Это не значитъ, конечно, что познаніе творитъ свои связи и схемы вполнѣ свободно, что природу можно разсматривать, какъ листъ бѣлой бумаги, на которомъ познавательная фантазія человѣка набрасываетъ свои картины. Если уже сравнивать природу съ бумагой, такъ не съ бѣлой, а съ исчерченной вдоль и поперекъ безчисленными сливающимися контурами нарисованныхъ одна на другой картинъ. Актъ познанія выдѣляетъ изъ этой безпорядочной сѣти линій тѣ, которыя принадлежатъ одному и тому же рисунку.

Мы не „предписываемъ" вещамъ ихъ связей, а находимъ послѣднія въ опытѣ, т. е. въ природѣ. Но на ряду съ данными связями, опознанными нами и фиксированными въ системѣ понятій, тѣ же самыя вещи объединены между собой безконечнымъ количествомъ [1]) иныхъ связей, которыя мы не различаемъ до тѣхъ поръ, пока наша система удовлетворяетъ своему познавательному назначенію, т. е. хорошо оріентируетъ насъ

[1]) „Безконечное количество" я употребляю здѣсь не въ житейскомъ, а въ математическомъ смыслѣ слова, т. е. количество большее всякой данной величины. Никакимъ законченнымъ процессомъ познанія не могутъ быть исчерпаны всѣ существующія въ природѣ связи. Но именно эта безконечность связей природы поддерживаетъ надежду, что въ каждомъ данномъ случаѣ, для каждой данной познавательной задачи мы найдемъ въ концѣ концовъ искомую связь.

среди тѣхъ вещей, для которыхъ она создана. Мы вынуждены искать новыхъ связей, перестраивать систему понятій, разъ конкретные факты перестаютъ укладываться въ наши познавательныя конструкціи. Задачи такой перестройки — организовать всю совокупность явленій, упорядоченныхъ прежней системой понятій, плюсъ та новая группа явленій, которая въ нее не вошла и тѣмъ ее разрушила. Когда эта задача достигается, мы временно удовлетворяемся новой познавательной постройкой, охватывающей болѣе широкое содержаніе. Но ближе ли мы къ „истинѣ“, къ пониманію „реальнаго“, „объективнаго“ единства природы? Вопросъ нелѣпый. Каждая конструкція одинаково истинна въ своихъ предѣлахъ. А такъ какъ перспективы, открываемыя дальнѣйшимъ дифференцированіемъ природы, безграничны, то не предвидится конца и познавательнымъ революціямъ.

До сихъ поръ мы разсматривали только „я“ и его познаніе. А какъ же обстоитъ дѣло съ „ты“?

То „естественное“ представленіе о мірѣ, которое мы взяли за исходную точку, постулируетъ, что для „ты“ предметы внѣшняго міра существуютъ совершенно такъ же, какъ и для „меня“ и въ томъ же самомъ пространствѣ и времени. Но такъ какъ наивный реализмъ считаетъ, какъ мы уже упоминали, эти „я“ и „ты“ самостоятельными сущностями, скрытыми въ человѣческихъ тѣлахъ, то онъ тотчасъ же запутывается въ противорѣчіяхъ. Единство опыта, „носителями“ котораго являются различныя сущности, не представимо. Это противорѣчіе наивнаго реализма кладутъ въ основу картины міра тѣ философскія теченія, которыя мыслятъ каждое отдѣльное „я“, какъ абсолютно обособленную монаду, создающую „свои“ представленія въ „своемъ“ пространствѣ и времени. Единый для наивнаго реалиста міръ раздробляется на столько міровъ, сколько имѣется различныхъ „я“. Каждая вещь этого единаго міра превращается въ рядъ аналогичныхъ вещей, существующихъ параллельно въ мірахъ монадахъ. На мѣсто тожества становится предустановленная гармонія.

Не только метафизики, принимающіе „я“ за субстанцію или вещь въ себѣ, но и чистые феноменалисты—кантіанцы утверждаютъ, что чужія представленія не могутъ войти въ картину „моего“ міра, такъ какъ „я“ дано уже въ самомъ единствѣ сознанія.

Что же такое это „единство“ сознанія? Прежде всего, это непрерывность даннаго намъ міра въ пространствѣ и времени. Міръ, какъ онъ нами представляется, не имѣетъ пустыхъ про-

межутковъ, заполняетъ цѣликомъ пространство и время; а такъ какъ пространство и время суть наши формы созерцанія, то, слѣдовательно, въ этомъ мірѣ сплошныхъ „нашихъ" представленій не остается мѣста для представленій какого-либо другого „я".

Съ „я представляющимъ" мы до сихъ поръ нигдѣ еще не встрѣтились. Мы видѣли только представленія, дифференцирующіяся въ функціональной зависимости отъ процессовъ даннаго человѣческаго организма, „моего" тѣла. Да и сами феноменалисты не считаютъ „я" субстанціей, порождающей представленія; и для нихъ оно дано только въ самомъ фактѣ пространственнаго и временнаго единства представленій. Вопросъ, слѣдовательно, ставится такимъ образомъ: вѣрно ли, что единство пространства и времени есть единство „моихъ" представленій? Создается ли оно путемъ сочетанія только такихъ содержаній, которыя фактически были опознаны самимъ „мною", или же въ него входятъ и другіе, не „мои" элементы?

Не трудно убѣдиться, что въ дѣйствительности изъ однихъ только „моихъ" представленій—т. е. фактически дифференцировавшихся, какъ функція моего организма, никакого единства міра, ни въ пространствѣ, ни во времени сложить невозможно.

Возьмемъ сначала не міръ въ цѣломъ, а какую-нибудь маленькую частичку міра, непосредственно разсматриваемую нами въ данный „моментъ", и посмотримъ, какъ конституируется ея непрерывность въ пространствѣ. Положимъ, передъ вами разстилается лѣсъ. Картина этого лѣса въ нашемъ представленіи никоимъ образомъ не ограничивается тѣми линіями и красками, которыя вамъ непосредственно видны съ даннаго пункта наблюденія. Именно для того, чтобы представить себѣ лѣсъ сплошь заполняющимъ пространство, вы должны присоединить къ непосредственно данному массу гипотетическихъ элементовъ, цѣлый рядъ такихъ предполагаемыхъ представленій, которыя никогда не были вашими, т. е. никогда не дифференцировались въ непосредственномъ воспріятіи, какъ функція вашего организма. Вы не думаете, напр., что деревья въ глубинѣ лѣса состоятъ только изъ тѣхъ вершинъ, которыя вамъ видны; вы „представляете" себѣ эти вершины продолженными и дополненными остальными частями деревьевъ, которыхъ вы не видите и никогда не видали. Вы не ограничиваетесь одной стѣной и половиной крыши вотъ этого домика у опушки лѣса; вы мысленно видите и остальныя его стѣны, ибо иначе онъ не заполнялъ бы сплошь „вашего" трехмѣрнаго пространства.

То же самое относится и къ единству времени.

Такимъ образомъ единство сознанія не можетъ быть осуществлено, если матеріаломъ сознанія служатъ только мои фак-

тическія представленія. Чтобы достигнуть этого единства, надо къ представленіямъ, получаемымъ фактически „мною" съ даннаго пункта наблюденія, присоединить мысленно милліоны фиктивныхъ, не существующихъ представленій,—такихъ представленій, которыя „я" получилъ бы, если бы одновременно находился во всѣхъ пунктахъ наблюдаемой картины, и разсматривалъ каждую данную вещь со всѣхъ сторонъ сразу. Спрашивается теперь: чѣмъ же отличаются отъ этихъ мысленныхъ „я" тѣ фактическіе „ты", которые дѣйствительно находятся одновременно со мною въ разныхъ пунктахъ наблюдаемой мной картины, и при помощи мимики, жестовъ, словъ, сообщаютъ мнѣ о явленіяхъ, не видимыхъ мною. Очевидно, никакого принципіальнаго различія тутъ нѣтъ. Я вполнѣ могу допустить, что „ты" видитъ тѣ же самыя вещи, какъ и я, и въ томъ же самомъ пространствѣ и времени,—видитъ именно такъ, какъ видѣло бы „я", находясь на его мѣстѣ. И я не только могу допустить, но и вынужденъ допустить это, опять-таки въ интересахъ единства сознанія.

Единство „моей" картины міра, единство „моего" опыта, единство, такъ называемаго, „моего" сознанія" не имѣло бы мѣста, если бы въ немъ участвовали только „данныя" мнѣ высказыванія другихъ людей. Единство это достижимо лишь въ томъ случаѣ, если на мѣсто высказываній подставлены гипотетически соотвѣтствующія имъ „чужія" представленія, какъ таковыя, т. е. представленія дифференцируемыя другими человѣческими организмами.

Міръ вовсе не „мое" представленіе, а „наше" общечеловѣческое представленіе, или точнѣе, представленіе обособляющееся и развивающееся, какъ функція совокупнаго человѣческаго организма, по отношенію къ которому отдѣльные люди играютъ лишь роль болѣе или менѣе спеціализированныхъ органовъ. Мало того, даже тѣ явленія, которыя мы—люди не способны опознавать, но которыя опознаютъ ближайшія къ намъ животныя (т. е. животныя съ „понятной" для насъ мимикой), мы вносимъ, какъ реальныя, въ нашу картину міра. Съ человѣческой точки зрѣнія слѣды не имѣютъ никакого запаха; мы однако не думаемъ, что запахъ слѣдовъ есть собачья иллюзія, мы считаемъ его реальнымъ, но слишкомъ тонкимъ для человѣческаго обонянія.

И такъ пространство и время вовсе не формы „моего" созерцанія—это формы организаціи общечеловѣческаго опыта. Непрерывность міра въ пространствѣ и времени получается лишь при совмѣщеніи такихъ представленій, которыя въ „моемъ" индивидуальномъ опытѣ не совмѣстимы (напр., одновременное созерцаніе даннаго предмета со всѣхъ сторонъ и т. п.). Предположеніе, что данные мнѣ предметы совершенно такъ же даны дру-

гимъ людямъ, не только не противорѣчитъ „условіямъ" или „предпосылкамъ" моего познанія, но само является такой предпосылкой. „Я" не имѣетъ никакого права присваивать себѣ единство сознанія, или, лучше сказать, единство сознаваемаго міра. Единство это безлично.

И любопытно, что, когда кантіанецъ хочетъ — не то что доказать, а хотя бы какъ-нибудь выразить въ словахъ субъективный характеръ познаваемаго міра, онъ тотчасъ же превращаетъ „я" въ субстанцію, въ носителя познанія. Такъ напр., г. И Лапшинъ [1]) сравниваетъ „я" съ „духовнымъ глазомъ", созерцающимъ міръ представленій. Это, конечно, только образное выраженіе, но въ томъ то и бѣда, что за такимъ образомъ или ничего не скрывается—и тогда онъ только затемняетъ, а не уясняетъ вопросъ—или же скрывается „субстанція", „авторъ" созерцанія, „носитель" его. Только благодаря этому метафизическому „носителю" сознаніе превращается въ самосознаніе. Если единство сознанія мыслится, какъ „мое", мы уже имѣемъ implicite весь догматическій идеализмъ.

Но указанная нами постановка вопроса о „множественности индивидуумовъ", предполагаетъ, что мои представленія и представленія другого, связанныя съ тѣми же самыми высказываніями, совпадаютъ. Между тѣмъ зачастую оказывается, что „ты" воспринимаетъ міръ не такъ, какъ воспринималъ бы „я" на его мѣстѣ. Поскольку при этомъ остается все же возможность взаимнаго пониманія, такая разница сводится очевидно къ тому, что „ты" по сравненію съ „я" или передифференцировалъ міръ въ какомъ-нибудь отношеніи, или не додифференцировалъ его. Въ обоихъ случаяхъ никакой принципіальной разницы между „ты" и „я" не получается: „ты" рисуетъ мнѣ или картину „моего" будущаго или картину „моего" прошедшаго,—оно имѣетъ, слѣдовательно, ровно столько же правъ на участіе въ „моемъ" мірѣ, какъ и само „я" въ своихъ прошлыхъ и грядущихъ состояніяхъ. И если даже на дальнѣйшее дифференцированіе міра со стороны „ты" нѣтъ никакой надежды, если, напримѣръ, мы имѣемъ дѣло съ дальтонистомъ, то самый познавательно цѣлесообразный, а, слѣдовательно, и научный выходъ—признать красный и зеленый цвѣта реальными и констатировать, что мы „не понимаемъ" дальтониста въ томъ пунктѣ его высказываній, который гласитъ: „красное=зеленому", что мы не можемъ представить себѣ („припомнить") того воспріятія отдаленныхъ нашихъ предковъ, въ которомъ красное еще не отличалось отъ зеленаго.

И здѣсь разница только въ степени дифференцированія

---

[1]) См. его книгу „Законы мышленія и формы познанія"—стр. 30.

міра. Создавать ради дальтонистовъ „реальную" вещь въ себѣ, какъ это предлагали нѣкоторые критики Авенаріуса (въ русской литературѣ, если не ошибаюсь, г. Аскольдовъ), нѣтъ никакихъ основаній. Ибо вещь въ себѣ, ничуть не дѣлая для насъ понятнымъ тотъ фактъ, что для „ты" красное=зеленому, присоединяетъ только къ этой маленькой познавательной непріятности цѣлую груду огромныхъ противорѣчій. „Объяснить" дальтонизмъ со стороны его происхожденія, т. е. установить зависимость его отъ даннаго устройства глаза, мы можемъ, конечно, и безъ вещи въ себѣ. Слѣдовательно, и съ этой стороны мы въ ней совершенно не нуждаемся.

Съ біологической точки зрѣнія познаніе есть, конечно, орудіе организма въ борьбѣ за существованіе. Процессъ опознанія возникаетъ тамъ, гдѣ организмъ сталкивается съ внѣшней природой, вынужденъ избѣгать ея вредныхъ вліяній, или приспособлять ее къ своимъ потребностямъ. Въ сколько-нибудь развитомъ человѣческомъ обществѣ эта борьба съ природой носитъ характеръ планомѣрнаго труда или производства. Производственный трудъ—вотъ первый источникъ творчества познавательныхъ цѣнностей. Я не хочу, конечно, сказать, что всякій актъ познанія имѣетъ въ виду какую-нибудь производственную задачу, удовлетвореніе какой-нибудь „матеріяльной" потребности организма. Познаніе создаетъ свою собственную потребность, свой собственный „автономный" познавательный интересъ. Но этотъ автономный интересъ сводится къ тому, чтобы связать между собою всѣ уже опознанныя вещи и ихъ свойства, чтобы облегчить переходъ отъ однихъ къ другимъ, дать возможность на основаніи настоящаго предвидѣть будущее. Познаніе дифференцируетъ міръ автономно, но лишь тамъ, гдѣ не хватаетъ звеньевъ для построенія зданія, основныя линіи котораго уже намѣчены непосредственной борьбой съ природой, т. е. производственнымъ процессомъ.

Но если познаніе, какъ таковое, заинтересовано въ отысканіи объединяющихъ опытъ звеньевъ, это не значитъ, что продукты его дѣятельности всегда оказываются такими звеньями. Сплошь да рядомъ случается обратное. Научныя открытія разрушаютъ и переворачиваютъ вверхъ дномъ прочно установившіеся въ мірѣ законы и зависимости. И въ этомъ случаѣ они возбуждаютъ особенно интенсивный научный интересъ. Тутъ нѣтъ никакого противорѣчія съ тѣмъ, что я только что сказалъ о направленіи автономнаго научнаго интереса. Вѣдь всякій данный законъ, всякая данная зависимость въ природѣ не только орудіе нашей власти надъ міромъ, но и ограниченіе этой власти данными предѣлами. Открытіе явленій, не подчиняющихся „закону",

казавшемуся дотолѣ незыблемымъ, пробуждаетъ надежду найти новую болѣе широкую закономѣрность, позволяющую управлять вещами не только въ рамкахъ старыхъ законовъ, но и вопреки имъ. Для того, чтобы нагляднѣе иллюстрировать эту діалектику разрушенія—созданія законовъ природы, я возьму примѣръ не изъ исторіи познанія, а exemplum fictum. Допустимъ, напр., что гдѣ-нибудь познаніе проходитъ такіе этапы: 1) Законъ: всѣ тѣла падаютъ на землю. 2) Фактъ, ниспровергающій законъ: шаръ, наполненный водородомъ, летитъ вверхъ. 3) Синтезъ. Новый законъ, расширяющій власть надъ природой (дѣлающій возможнымъ воздухоплаваніе) и включающій въ себя старый законъ, какъ частный случай: вѣсъ тѣла въ воздухѣ равенъ вѣсу его въ пустотѣ минусъ вѣсъ вытѣсненнаго имъ объема воздуха.

Такимъ образомъ мы познаемъ лишь такіе факты, которые имѣютъ отношеніе или къ нашей непосредственной борьбѣ съ природой, или къ системѣ познавательныхъ конструкцій, воздвигнутыхъ въ связи съ этой борьбой. Факты, стоящіе внѣ обѣихъ этихъ сферъ, нами не дифференцируются. Напримѣръ, формы слегка сглаженныхъ водою камней, въ изобиліи попадающихся на отмеляхъ рѣкъ, намъ представляются „случайными", опознаются очень плохо; никому еще, кажется, не приходило въ голову ихъ классифицировать. Нѣтъ, однако, рѣшительно никакихъ основаній утверждать, что такая классификація вообще не мыслима. Можно, наоборотъ, сказать съ огромной вѣроятностью, что классификація эта была бы разработана не хуже многихъ другихъ, если бы формы камней представляли какой либо интересъ для нашей *практики* (т. е. производственной борьбы съ природой) или *теоріи* (т. е. въ смыслѣ установленія или разрушенія общихъ связей опыта).

2. Апріорныя формы познанія.

Среди орудій, которыми пользуется познаніе въ процессѣ дифференцированія природы, особое мѣсто занимаютъ, такъ называемыя, „апріорныя" условія познанія. — т. е. пространство и время, какъ формы „созерцанія", (или, точнѣе, формы *интуиціи*, т. е. всего вообще чувственно воспринимаемаго) категорія причинности, законы логики.

Ученіе объ „апріорности", лежащее въ основѣ кантіанской теоріи познанія, изобилуетъ оттѣнками. Я въ самыхъ общихъ чертахъ отмѣчу лишь тѣ его моменты, которые имѣютъ непосредственое отношеніе къ моей темѣ.

Подъ апріорностью прежде всего разумѣется пріоритетъ „я" надъ *моимъ* познаніемъ. „Я", полагающее категоріи, „предпи-

сывающее“ природѣ законы, — этотъ „субъектъ“, безъ котораго нѣтъ „объекта“, есть условіе всякаго познанія. Выше, говоря о единствѣ сознанія, выражающемся въ пространственной и временной непрерывности опыта, мы уже видѣли, что „я“ тутъ совершенно не причемъ. Пространство и время суть безличныя формы организаціи опыта. Безличность категоріи причинности еще очевиднѣе.

Далѣе, терминъ „a priori“ означаетъ, что формы познанія— по крайней мѣрѣ нѣкоторые изъ нихъ—даны намъ не такъ, какъ все остальное содержаніе опыта: пространство и время не комбинація эмпирически данныхъ признаковъ, какъ всякія другія „понятія“, а „чистое созерцаніе“, — мы созерцаемъ, или представляемъ себѣ конкретно „чистое“, не заполненное никакимъ эмпирическимъ содержаніемъ, пространство и время, и только благодаря наличности такого чистаго созерцанія можемъ созерцать въ пространствѣ и времени эмпирическія вещи. Отсюда вытекаетъ невозможность психологически „объяснить“ (опознать) возникновеніе пространства и времени. Когда психологъ пытается въ самомъ содержаніи нашихъ воспріятій найти то, что мы называемъ „раньше“ и „послѣ“, и изъ этихъ конкретныхъ, единичныхъ „раньше“ и „послѣ“, какъ изъ элементовъ времени, конструируетъ понятіе „времени вообще“, кантіанецъ презрительно пожимаетъ плечами: вѣдь „время вообще“ уже должно быть представлено нами прежде, чѣмъ пріобрѣтутъ какой-нибудь смыслъ отдѣльныя „раньше“ и „послѣ“.

Но дѣйствительно ли существуетъ чистое представленіе пространства и времени? Современная психологія съ полной убѣдительностью показала, что въ чистомъ видѣ мы не можемъ созерцать ни пространства, ни времени. И въ настоящее время даже наиболѣе ортодоксальные кантіанцы (напр. цитированный выше И. Лапшинъ) приходятъ къ убѣжденію, что пространство и время не „созерцанія“, а понятія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ падаетъ и вся убѣдительность аргументаціи въ пользу ихъ апріорности. Въ самомъ дѣлѣ, съ этой точки зрѣнія вышеприведенное возраженіе противъ психолога, пытающагося вывести понятіе времени, справедливо лишь въ томъ случаѣ, если оно примѣнимо ко всякой попыткѣ вывести общее понятіе изъ конкретныхъ признаковъ эмпирически данныхъ вещей. Для спасенія апріорности „понятій“ пространства и времени надо доказать, напр., что поняніе „человѣкъ“ нельзя построить путемъ наблюденія конкретныхъ свойствъ Ивана, Сидора, Петра, — что понятіе „человѣкъ“ логически предшествуетъ наблюденію, является условіемъ самаго воспріятія Ивана, Сидора и Петра. Но доказать этого не возможно, ибо это противорѣчитъ точно установленнымъ фак-

тамъ; это можно лишь постулировать, какъ вѣру. Такая вѣра была бы возвращеніемъ къ Платоновскому ученію о реальности идей, т. е. къ тому „догматическому идеализму", въ ниспроверженіи котораго Кантъ видѣлъ одну изъ своихъ главнѣйшихъ задачъ.

Въ результатѣ ученіе объ „апріорности" получаетъ такую формулировку: формы познанія даны намъ совершенно такъ же, какъ и всякія иныя содержанія опыта, но онѣ даны въ каждомъ содержаніи опыта. Достаточно намъ всмотрѣться въ любое ощущеніе, тщательно опознать его, чтобы открыть въ немъ и пространство, и время, и причинность—и именно въ томъ самомъ видѣ, какъ эти понятія формулированы современнымъ научнымъ познаніемъ. Всякая попытка конструировать пространство, обладающее иными свойствами, чѣмъ эвклидовское, есть самообманъ или дефектъ опознанія, т. е. неясно сознаваемое эвклидовское пространство. При этомъ, не только всѣ фактически данныя ощущенія облечены въ футляръ формъ познанія, но мы не можемъ въ самыхъ свободныхъ полетахъ своей фантазіи представить себѣ ощущеніе безъ этого футляра.

Остановимся прежде всего на понятіи пространства. Представляетъ ли пространство форму всякой „чувственности"? Другими словами, существуютъ ли внѣпространственныя ощущенія? Съ точки зрѣнія кантіанца послѣднія невозможны. Когда психологи говорятъ о непространственныхъ ощущеніяхъ, они впадаютъ, по выраженію г. Лапшина, въ „невинную философскую мистификацію": т. е. переносятъ свое вниманіе съ пространственныхъ свойствъ ощущенія на другія свойства того же ощущенія и воображаютъ, что нашли реально существующее внѣпространственное „чистое" ощущеніе. „Во всякомъ ощущеніи... мы можемъ направить фокусъ своего вниманія то на это содержаніе (запахъ розы), то на одно изъ необходимыхъ свойствъ: мы можемъ мыслить то о продолжительности запаха розы, то о его локализаціи, то о его интенсивности и т. д." [1]).

Итакъ, пространственный характеръ („локализація") данъ намъ во всякомъ ощущеніи, но мы не всегда опознаемъ его. Очевидно, такъ можно неопровержимо доказать „реальность" любого произвольнаго догмата: „всегда присутствуетъ въ сознаніи, но не опознается" [2]). Просто и удобно! Но вопросъ въ этомъ именно и заключается, „какимъ образомъ „опознается" пространствен-

[1]) „Законы мышленія и формы познанія", стр. 18.

[2]) Приблизительно такъ аргументировали, напр., нѣкоторые сторонники „произвольнаго зарожденія" послѣ опубликованія извѣстныхъ работъ Пастера. „Произвольное зарожденіе имѣетъ мѣсто всегда и вездѣ, но мы не въ состояніи его замѣтить".

ный характеръ такихъ ощущеній, какъ запахъ или звукъ. Нѣтъ ли какихъ-либо специфическихъ различій между локализаціей звуковъ и запаховъ и, напр., локализаціей контуровъ даннаго тѣла? Уже съ перваго взгляда очевидно, что такія различія дѣйствительно имѣются. Представимъ себѣ, что какое-нибудь сильно пахнущее вещество, напр., мускусъ, послѣ продолжительнаго пребыванія въ комнатѣ вынесено оттуда. Въ такой „пропахшей мускусомъ" комнатѣ мы при самомъ добросовѣстномъ перенесеніи фокуса вниманія на пространственный характеръ запаха не сможетъ отвѣтить на вопросъ, откуда исходитъ запахъ мускуса? И если уже мы захотимъ непремѣнно локализировать наше ощущеніе, мы скажемъ, что запахъ „равномѣрно разлитъ въ пространствѣ". Но развѣ это локализація? Допустимо ли что-нибудь подобное по отношенію къ дѣйствительно пространственнымъ ощущеніямъ? Развѣ мы можемъ, напр., мыслить при какихъ бы то ни было условіяхъ, что квадратъ или окружность равномѣрно разлиты въ пространствѣ?

Ни звуки, ни запахи не локализируются въ непосредственномъ воспріятіи. Когда мы говоримъ о „направленіи", въ которомъ доходитъ до насъ звукъ или запахъ, то въ дѣйствительности мы имѣемъ въ виду то направленіе, въ которомъ мы сами должны двигаться, чтобы интенсивность звука или запаха непрерывно возрастала. Мы говоримъ: „звукъ или запахъ исходитъ изъ этого предмета", если при непосредственномъ сосѣдствѣ нашихъ органовъ чувствъ съ даннымъ предметомъ интенсивность ощущенія достигаетъ своего максимума.

Когда гносеологъ увѣряетъ себя, что онъ можетъ „перенести фокусъ своего вниманія" съ интенсивности запаха на его локализацію, онъ несомнѣнно становится жертвой „невинной философской мистификаціи". Локализировать запахъ можно только фиксируя въ фокусѣ вниманія колебанія его интенсивности въ связи съ зрительными и осязательными ощущеніями перемѣщенія нашего тѣла въ пространствѣ. Если интенсивность звука или запаха не мѣняется, если она одинакова во всѣхъ точкахъ нашего зрительно-осязательнаго пространства, мы лишены всякой возможности локализировать.

Пространственность не апріорный характеръ всякихъ ощущеній, не условіе самой ихъ возможности, а фактическое констатированное свойство нѣкоторыхъ ощущеній.

Но и для пространственныхъ ощущеній эвклидовское пространство не единственно возможное. Пуанкарэ въ своей интересной и довольно популярной книгѣ „Наука и гипотеза" показываетъ, что мы легко можемъ представить себѣ міръ такихъ вещей, для которыхъ наше пространство оказалось бы очень

нецѣлесообразной формой. Напр., при извѣстныхъ измѣненіяхъ въ свойствахъ нашихъ твердыхъ тѣлъ,—измѣненіяхъ, вполнѣ доступныхъ нашему воспріятію, мы, навѣрное, представляли бы себѣ пространство неоднороднымъ. Эвклидовское пространство, какъ и всякое понятіе, есть познавательная конструкція, въ которой возможны поправки и перестройки. Правда изъ всѣхъ возможныхъ пространствъ наше пространство оказывается самымъ простымъ и удобнымъ для нашего даннаго міра.

Эвклидовское пространство—наиболѣе цѣлесообразное орудіе для рѣшенія даннаго ряда познавательныхъ задачъ. Но нѣтъ рѣшительно никакой гарантіи, что оно навсегда останется такимъ орудіемъ. Какъ я только что упоминалъ, нѣкоторыя „свойства пространства“ представляютъ въ дѣйствительности свойства твердыхъ тѣлъ нашего эмпирическаго міра. Но измѣнится вслѣдствіе прогресса опознанія наше представленіе о твердомъ тѣлѣ, и пространство придется сдать въ архивъ. Это не будетъ, конечно, полнымъ исчезновеніемъ пространства; прогрессъ опознанія не уничтожаетъ того, что уже опознано нами въ мірѣ; для тѣхъ задачъ, для которыхъ Эвклидовское пространство годится теперь, оно будетъ пригодно и тогда;—однимъ словомъ, наше теперешнее пространство можетъ быть не уничтожено познаніемъ, а „превзойдено“ имъ. Эта Гегелевская формула примѣнима вообще къ судьбѣ всѣхъ, такъ называемыхъ, „истинъ“,—всѣхъ орудій познанія, которыя въ данный моментъ дѣйствительно цѣлесообразны, т. е. позволяютъ осуществлять текущія задачи познанія съ наибольшей производительностью познавательнаго труда.

То же самое приходится сказать и о законѣ причинности. Г. Лапшинъ слѣдующимъ образомъ формулируетъ категорію причинности, какъ необходимое условіе познанія. Установленіе причинной связи между отдѣльными явленіями въ значительной мѣрѣ произвольно,—но это лишь эмпирическая „иллюстрація“ апріорнаго закона причинности. Состояніе всего міра въ данное мгновеніе мы не можемъ не мыслить какъ слѣдствіе состоянія міра въ предшествующее мгновеніе, ибо иначе пришлось бы допустить, что оно возникло изъ абсолютнаго ничто; между тѣмъ „абсолютное ничто“—пустое сочетаніе словъ,—оно никогда не можетъ быть представлено, какъ данное въ опытѣ.

Не трудно убѣдиться, что передъ нами наивное petito principii. Разъ мы допустили, что все возникающее возникаетъ изъ чего-нибудь, то мы тѣмъ самымъ уже постулировали законъ причинности. Но фактически данное намъ содержаніе міра возникаетъ не „изъ“ чего-нибудь, а „послѣ“ чего-нибудь. Вопросъ какъ разъ въ томъ и заключается, вынуждены ли мы пре-

вращать это „послѣ“ въ „потому что“? Другими словами: можемъ ли мы себѣ представить, что послѣ состоянія міра А возникаетъ не состояніе его В, фактически имѣвшее мѣсто, а какое нибудь иное состояніе С? Очевидно въ этомъ представленіи нѣтъ ничего невозможнаго, а, слѣдовательно, и причинная связь не есть предпосылка всякаго воспріятія.

Но само собою понятно, что „законъ“ или точнѣе, принципъ причинности есть очень важное орудіе познанія. Предвидѣніе—одно изъ могущественнѣйшихъ средствъ въ борьбѣ организма съ природой; а для того, чтобы предвидѣть, надо отъ того, что мы видимъ, что намъ „дано“, умозаключать къ тому, что мы увидимъ, что намъ будетъ дано, однимъ словомъ разыскивать въ природѣ ряды причинно зависимыхъ явленій. Отсюда между прочимъ слѣдуетъ, что познавательно важно лишь нахожденіе такихъ отдѣльныхъ рядовъ. Связь между послѣдовательными состояніями всего міра въ цѣломъ, если бы мы даже и были вынуждены ее мыслить, какъ необходимую, всетаки была бы совершенно пустопорожней, познавательно безсодержательной формулой.

Что касается формальныхъ законовъ логики, которые сводятся въ сущности къ одному закону противорѣчія, то тутъ необходимо различать двѣ вещи: 1) Противорѣчіе, какъ несовмѣстимость въ томъ или другомъ отношеніи извѣстныхъ конкретныхъ представленій. 2) Противорѣчіе, какъ несоблюденіе тѣхъ правилъ, которыя мы условились положить въ основу той или другой познавательной конструкціи,—напр., понятія системы словесныхъ символовъ, чиселъ и т. п.

Извѣстная формула А=А,—или „одинъ и тотъ же предметъ не можетъ быть въ одно и то же время и А, и В“—интерпретируется нерѣдко какъ всеобщій апріорный законъ несовмѣстимости представленій. Но что значитъ: „одинъ и тотъ же предметъ“? очевидно: „предметъ, занимающій то же самое мѣсто въ пространствѣ“. Такимъ образомъ, сколько нибудь конкретный смыслъ законъ А=А пріобрѣтаетъ, если его формулировать такъ: „всякія различія возможны или въ пространствѣ (существованіе двухъ предметовъ А и В) или во времени (измѣненіе свойствъ одного и того же предмета изъ А въ В). Имѣетъ ли этотъ законъ всеобщее значеніе?

Мнѣ кажется, что мы опровергаемъ его каждымъ звукомъ нашего голоса. Въ самомъ дѣлѣ, извѣстно, что звуки сложнаго тембра (напр., гласныя нашего голоса) представляютъ комбинацію основного тона съ нѣсколькими обертонами,—и мы не только отвлеченно знаемъ это, но и ощущаемъ тембры именно такимъ образомъ: въ самомъ непосредственномъ воспріятіи разли-

чаемъ основной тонъ и, по крайней мѣрѣ, нѣкоторые обертоны. Въ какой же „формѣ интуиціи“ различаются составныя части такихъ звуковъ—аккордовъ? Во времени?—Никоимъ образомъ, всѣ элементы сложнаго звука даны намъ одновременно. Въ пространствѣ?—Прежде всего, болѣе чѣмъ сомнительно, что звукъ пространственное ощущеніе. Но если мы даже не будемъ настаивать на этомъ, если мы даже согласимся съ кантіанцами, что звуки локализируются непосредственно, въ данномъ случаѣ дѣло отъ этого не улучшится. Вѣдь ни одинъ кантіанецъ не станетъ конечно утверждать, что мы локализируемъ составные элементы звука сложнаго тембра въ разныхъ частяхъ пространства, что напр., основной тонъ какой-нибудь гласной человѣческаго голоса „исходитъ“ изъ глотки оратора, первый обертонъ изъ его затылка и т. д.

Итакъ, тоны, входящіе въ составъ аккорда, различаются не въ пространствѣ и не во времени. Они существуютъ въ одной и той же точкѣ пространства (или, что сводится къ тому же, внѣ пространства) и въ одинъ и тотъ же моментъ времени.— Но, напр., къ цвѣтамъ законъ несовмѣстимости представленій примѣнимъ: смѣшивая различныя краски, мы получаемъ впечатлѣніе одного цвѣта, а не аккорда цвѣтовъ. Такимъ образомъ, законъ несовмѣстимости представленій имѣетъ не абсолютное, а относительное значеніе; не онъ опредѣляетъ собою природу нашей „чувственности“, но самъ опредѣляется эмпирической природой нѣкоторыхъ ощущеній. „А“ одновременно равно и красному, и зеленому, и синему“—абсурдъ, невозможное представленіе. Поставить его цѣлью познанія—значитъ совершенно парализовать познавательный процессъ. Но „А“ одновременно равно и do, и mi, и sol“— не только не абсурдъ, а одна изъ существеннѣйшихъ „предпосылокъ“ музыкальнаго творчества.

Во второмъ своемъ смыслѣ,—въ смыслѣ соблюденія нормъ, положенныхъ въ основу данной познавательной конструкціи—законъ тождества есть, конечно, предпосылка познанія, но, опять таки, не какъ необходимость, а какъ цѣлесообразное правило познанія. Напримѣръ, Г. В. Плехановъ условился со своими читателями, что онъ будетъ обосновывать реальность внѣшняго міра, исходя изъ понятія вещи въ себѣ, существующей не въ нашемъ времени, а въ чемъ то, ему соотвѣтствующемъ,—а затѣмъ заставилъ дѣйствовать эту вещь въ себѣ „причинно“, т. е. въ нашемъ времени. Г. Мейеръ обѣщался показать намъ качественно противоположное міру, абсолютно единичное и творческое „я“,—а показалъ самый абстрактный отблескъ міра, окрашенный въ отрицательный чувственный тонъ скуки. Фраза „Г. В. Плехановъ и г. Мейеръ пришли къ абсурду“ означаетъ въ данномъ случаѣ

лишь одно,—что они не выполнили тѣхъ условій, которыя сами же обѣщались выполнять. Но стоило имъ предупредить читателя, что одни и тѣ же слова въ различныхъ мѣстахъ изложенія будуть имѣть у нихъ различныя произвольно мѣняющіяся значенія,—и никакого недоразумѣнія не получилось бы. Ничего безусловно обязательнаго въ требованіи употреблять однозначные символы нѣтъ. Тутъ нѣтъ и слѣда несовмѣстимости представленій. Мы можемъ легко „представить себѣ", что одинъ и тотъ же предметъ обозначается многими символами и наоборотъ. Въ математикѣ есть понятіе „многозначной функціональной зависимости", и оно, конечно, не заключаетъ въ себѣ никакого абсурда. Правда, нѣтъ разработанной теоріи многозначныхъ функцій; но это потому, что при данновъ состояніи научныхъ методовъ понятіе многозначной функціи мало „производительно", не открываетъ передъ познаніемъ никакихъ цѣнныхъ перспективъ. Однозначность есть требованіе познавательной цѣлесообразности.

III. Эвристическія конструкціи и гипотезы.

Мы видѣли, что всѣ орудія познанія въ большей или меньшей степени условны и конструктивны. Каждое понятіе есть конструкція, а назначеніе каждой конструкціи дать схему, облегчающую дальнѣйшее опознаніе міра. Но какъ бы совершенна ни была система понятій, система классификаціи, она лишь упрощаетъ познавательную работу надъ фактически даннымъ матеріаломъ. Если мы обладаемъ хорошей классификаціей, мы очень легко оріентируемся въ особенностяхъ каждаго вновь найденнаго экземпляра вещей, охватываемыхъ нашей классификаціей. Но никакая классификація не даетъ намъ возможности заранѣе вычислить, каковы должны быть конкретныя свойства новыхъ, еще не открытыхъ, экземпляровъ. Существуетъ, однако, высшій типъ понятій, разрѣшающій эту задачу,—правда, пока въ очень ограниченныхъ областяхъ познанія. Такія понятія можно назвать „эвристическими конструкціями", такъ какъ именно у этихъ понятій высшаго типа съ особенною яркостью выступаетъ произвольный характеръ ихъ построенія.

Эвристическая конструкція представляетъ совокупность извѣстныхъ условныхъ положеній, которыя позволяютъ не только опредѣлить границу колебаній данныхъ мѣняющихся признаковъ, но и вычислить, такъ сказать, „апріори" всѣ конкретныя комбинаціи, реально возможныя въ данныхъ границахъ.

Въ качествѣ примѣра я укажу на химическую „теорію строенія", какъ она сложилась въ половинѣ прошлаго вѣка. Въ

основѣ классификаціи химическихъ соединеній лежитъ, такъ наз., законъ кратныхъ отношеній. Онъ гласитъ, что вѣсовыя количества элементовъ, вступающихъ въ химическія соединенія, находятся между собой въ простыхъ кратныхъ отношеніяхъ. Такъ, напр., 7 граммъ азота могутъ давать химическія соединенія съ 4, или 8, или 16, или 20 гр. кислорода. Но невозможно соединеніе 7 гр. азота съ числомъ гр. кислорода, не кратнымъ отъ 4, напр., съ 11, или 19 гр. кислорода. Законъ кратныхъ отношеній указываетъ, такимъ образомъ, какія соединенія данныхъ элементовъ возможны, и предполагаетъ кромѣ того, что каждому данному вѣсовому отношенію элементовъ соотвѣтствуетъ только одно химическое соединеніе ихъ, т. е. постулируетъ невозможность двухъ различныхъ по своимъ химическимъ свойствамъ веществъ съ однимъ и тѣмъ же вѣсовымъ составомъ элементовъ (напр. 7: 12). По мѣрѣ того какъ развивалась химія, все болѣе и болѣе выяснялось, что „простота" этихъ кратныхъ отношеній—вещь чрезвычайно условная. Въ органической химіи были найдены соединенія съ весьма сложными вѣсовыми соотношеніями элементовъ. Съ другой стороны, въ той же органической химіи оказалось чрезвычайно много веществъ, которыя при тожественномъ вѣсовомъ составѣ обнаруживаютъ совершенно различныя химическія свойства. Вотъ тутъ то химія съ огромнымъ успѣхомъ воспользовалась старымъ демокритовскимъ ученіемъ объ атомахъ, преобразованнымъ химиками въ теорію „строенія" или „конституціи" вещества. Теорія эта представляетъ произвольную конструкцію, согласно которой атомы разныхъ элементовъ надѣлены неодинаковымъ количествомъ единицъ взаимнаго „сродства" и могутъ образовать молекулу, лишь располагаясь въ извѣстномъ порядкѣ, опредѣляемомъ немногими, легко усвояемыми правилами. Но эта произвольная конструкція была задумана такъ удачно, что всѣ органическія соединенія размѣстились въ стройномъ порядкѣ и строгомъ соотвѣтствіи съ рядами этихъ фиктивныхъ молекулъ. Мало того, фиктивныя молекулы указываютъ на фактическіе пробѣлы въ порядкѣ міроздания и даютъ довольно точные рецепты для пополненія этихъ пробѣловъ. Строеніе молекулы характеризуетъ химическія свойства вещества, между прочимъ способы его полученія изъ другихъ веществъ. Поэтому въ тѣхъ случаяхъ, когда молекула даннаго строенія „возможна" (т. е. вытекаетъ изъ произвольныхъ правилъ „теорій строенія"), а соотвѣтствующее ей вещество фактически неизвѣстно, формула молекулы не только намекаетъ на возможность существованія новаго вещества, но и „описываетъ" довольно точно свойства этого еще не открытаго вещества,—въ томъ числѣ способы его полученія. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ

эти послѣднія указанія настолько точны, что „открытіе“ новаго химическаго соединенія, такъ называемый химическій „синтезъ“, низводится почти на степень аналитическаго вывода изъ данныхъ посылокъ, разрѣшается, какъ математическая задача. И если еще въ 20-хъ годахъ прошлаго вѣка синтезъ органическихъ соединеній считался вообще недоступнымъ силамъ человѣка, то въ 60—70-хъ годахъ, когда теорія строенія только что была выработана, рѣдкій студентъ не „открывалъ“ за годы своего ученія нѣсколько новыхъ органическихъ веществъ.

Эвристическія конструкціи впервые—правда пока въ очень небольшомъ масштабѣ—осуществляютъ мечту идеалистовъ-философовъ о томъ, чтобы предписывать природѣ законы. Кантъ въ своемъ ученіи о „схематизмѣ“ тщетно пытался навязать эмпирической послѣдовательности явленій характеръ логическаго закона. Гегель, отражая развитіе міра въ своихъ текучихъ понятіяхъ, увѣрялъ, что міръ движется по законамъ діалектической логики. И Кантъ, и Гегель искали абсолютной, объективной основы міропорядка. Бутлеровъ и другіе изобрѣтатели теоріи строенія создали „субъективную“ фикцію, — и эта упрямая капризница природа покорно стала творить новыя формы по начертанному ими плану.

Само собою разумѣется, эта фикція не возникла сразу во всеоружіи своего творческаго могущества. Потребовался длинный рядъ предварительныхъ наведеній, догадокъ, конструкцій, чтобы могла родиться теорія строенія. Нѣкоторыя изъ такихъ предварительныхъ конструкцій, напр., теорія радикаловъ, вошедшая, какъ составная часть, въ теорію строенія, сами представляютъ высоко художественныя произведенія. Природа, какъ я уже говорилъ, не листъ бѣлой бумаги, на которой можно чертить все, что угодно. Творческія познавательныя конструкціи „произвольны“ лишь въ томъ смыслѣ, что въ принципахъ ихъ построенія нѣтъ и слѣда какой-нибудь вѣчной или абсолютной необходимости мышленія. Но изъ милліоновъ произвольныхъ конструкцій, которыя поминутно въ зачаточномъ и часто почти неопознанномъ видѣ возникаютъ въ каждомъ изъ насъ, только единицы „выживаютъ“, оказываются „приспособленными“ для организаціи извѣстной области нашего индивидуальнаго опыта. Изъ тысячъ такихъ индивидуальныхъ конструкцій только единицы выдерживаютъ перекрестный огонь общечеловѣческаго опыта и становятся „научными“.

Между эвристической конструкціей и обычнымъ понятіемъ, служащимъ цѣлямъ классификаціи, такая же разница, какъ между ручнымъ орудіемъ и современной усовершенствованной машиной. Хорошій топоръ — прекрасная вещь, но все же онъ

только продолженіе моей руки; онъ облегчаетъ работу, но не предопредѣляетъ самыя ея формы. Усовершенствованная машина производитъ почти автоматически; характеръ и форма продукта предопредѣлены внутренней логикой ея устройства; не человѣкъ направляетъ ее, а она направляетъ трудъ работающаго на ней человѣка.—И любопытно, что не только машины въ теченіе нѣкотораго времени порабощали рабочаго, дѣлали изъ него свой пассивный придатокъ, вмѣсто того чтобы его революціонизировать,—но и въ исторіи эвристическихъ конструкцій былъ—да и теперь еще не совсѣмъ изжитъ — періодъ аналогичнаго порабощенія человѣка его собственнымъ познавательнымъ орудіемъ.

„Эвристическая" условная природа высшихъ познавательныхъ построеній начинаетъ выясняться только за самое послѣднее время. Очень долго въ эвристическихъ конструкціяхъ старались видѣть истинную основу міра, реальную вещь въ себѣ, а въ чувственно-данныхъ „явленіяхъ" только „внѣшнее" обнаруженіе этой реальности. Пиѳагорейцы считали основой міра числа; многіе естественники средины прошлаго вѣка признавали „реальными" только атомы. И навѣрное даже въ наши дни найдутся геометры, которые въ глубинѣ души увѣрены, что ихъ гиперболы и параболы составляютъ сущность явленій природы, символизируемыхъ этими кривыми.

Даже наиболѣе проницательные умы, особенно много сдѣлавшіе для уясненія эвристическаго характера высшихъ научныхъ конструкцій, не всегда свободны сами отъ того гипноза, съ которымъ они борятся. Такъ, напр., Махъ въ своей книгѣ „Wärmelehre" далъ классическій анализъ познавательной роли эвристическихъ построеній въ ученіи о теплотѣ; и въ результатѣ онъ противопоставляетъ всѣмъ исторически извѣстнымъ представленіямъ о строеніи вещества, какъ ненужнымъ „гипотезамъ", чистое описаніе путемъ дифференціальныхъ уравненій. Ему кажется, что здѣсь онъ обрѣтаетъ нѣчто болѣе „подлинное", болѣе „реальное", чѣмъ, напр., тѣ фиктивныя газообразныя частицы, изъ которыхъ исходитъ кинетическая теорія газовъ. Въ дѣйствительности, предпосылки дифференціальнаго исчисленія и всей нашей системы счисленія вообще, столь же условны, какъ и атомы газовъ, какъ и единицы сродства химическихъ элементовъ. Махъ обожествляетъ данную эвристическую конструкцію, вмѣсто того чтобы противопоставить ее всѣмъ другимъ, какъ болѣе совершенную, болѣе экономную и цѣлесообразную.

Еще большее тяготѣніе къ отысканію неизмѣннаго въ познавательныхъ построеніяхъ проявляетъ Авенаріусъ. Въ своей теоріи сознанія, какъ формальнаго и матеріальнаго „обособленія" (Abhebung) новыхъ содержаній, онъ намѣтилъ основную точку

зрѣнія на познаніе, какъ непрерывно расширяющій свои рамки творческій процессъ. Между тѣмъ—тотъ же Авенаріусъ толкуетъ о „міровой константѣ", какъ абсолютно устойчивомъ предѣлѣ, къ которому приближаются различныя понятія о мірѣ, — какъ о центрѣ равновѣсія, вокругъ котораго колеблются наши міросозерцанія, все сокращая и сокращая амплитуды своихъ размаховъ. Но такой „предѣлъ" возможенъ лишь въ томъ случаѣ, если творческій процессъ дифференцированія („обособленія" новыхъ содержаній міра) уже завершенъ. Тогда намъ, дѣйствительно, остается лишь поудобнѣй размѣстить вокругъ себя группу разъ навсегда данныхъ намъ „внѣшнихъ" предметовъ, и, устранивъ такимъ образомъ всѣ жизнеразности, успокоиться навѣки, опочить въ нѣдрахъ міровой константы.

Эта психологія „успокоенія" особенно рѣзко обнаруживается у ученика Авенаріуса, Корнеліуса. Для него источникомъ познавательной дѣятельности является не положительное стремленіе къ завоеванію природы, а та „тревога", которую мы испытываемъ при видѣ „проблемы", т. е. не разрѣшеннаго еще противорѣчія. Идеалъ познанія—успокоеніе отъ всѣхъ противорѣчій. Но, вѣдь, для полнаго покоя познанія—кратчайшій путь не устраненіе всѣхъ противорѣчій, а наоборотъ постановка неустранимаго противорѣчія или абсурда въ качествѣ основной познавательной задачи. Стремленіе познать абсурдъ, совмѣстить несовмѣстимыя представленія,—вотъ гдѣ избавленіе отъ всѣхъ познавательныхъ тревогъ, полный параличъ познанія, его абсолютное успокоеніе. Недаромъ мистики, отрыто провозглашающіе себя врагами „интеллекта", т. е. познавательнаго творчества, съ такою жадностью разыскиваютъ среди абсурдовъ свое божество, свою міровую константу. Понятія—не нули, остающіеся по устраненіи тревожныхъ противорѣчій, а орудія, выводящія познаніе изъ столбняка противорѣчій на арену исполненнаго всяческихъ безпокойствъ творчества.

Въ основѣ борьбы сторонниковъ чистаго описанія противъ всякихъ гипотезъ и произвольныхъ построеній лежитъ недоразумѣніе. Вредны не гипотезы и не произвольныя построенія сами по себѣ; вредно смѣшеніе этихъ различныхъ по своей цѣли и смыслу орудій познанія.

Когда я слышу въ лѣсу звукъ, идентичный съ мычаніемъ коровы, я строю гипотезу, что, идя въ направленіи этого звука (точнѣе, въ направленіи его возрастающей силы), я увижу корову. Гипотеза есть предвосхищеніе конкретной дѣйствитель-

ности, она разрѣшается фактическимъ нахожденіемъ (или ненахожденіемъ) этой антиципированной дѣйствительности. И, очевидно, въ этомъ смыслѣ всякое научное изслѣдованіе оперируетъ гипотезами, т. е. дѣлаетъ предположенія, ставитъ задачи и провѣряетъ ихъ опытомъ.

Но я не строю никакой „гипотезы", когда представляю себѣ воздушныя волны, бѣгущія ко мнѣ отъ мычащей коровы, какъ колебанія „частицъ" воздуха. По самой своей конструкціи это представленіе таково, что я лишенъ возможности провѣрить его опытомъ; я лишь „символизирую" здѣсь эмпирически данные мнѣ факты, изобрѣтаю систему произвольныхъ знаковъ, которая даетъ мнѣ простой и удобный способъ заранѣе вычислить всѣ возможныя варіаціи фактически воспринимаемыхъ звуковъ и движеній воздуха. И если бы даже опытъ какимъ нибудь образомъ „опровергъ" мое представленіе, показалъ бы, напримѣръ, что воздухъ есть сплошная матерія, не раздѣляющаяся на „частицы", то и тогда моя конструкція осталась бы „вѣрной", ничуть не утратила бы своего познавательнаго значенія. Но и безъ всякаго опроверженія „по существу" ее придется признать негодной, разъ будетъ доказано, что въ реальныхъ явленіяхъ (звукахъ), которыя она претендуетъ познавательно организовать, есть комбинаціи, не предусмотрѣнныя въ правилахъ построенія данной конструкціи.

И гипотеза и конструкція—необходимые методы развивающагося познанія. Но изъ формъ развитія онѣ превращаются въ оковы, когда познаніе въ процессѣ обоготворенія своихъ собственныхъ орудій, порождаетъ священнаго гермафродита: гипотезу, которая въ то же время есть конструкція, — „реальную" основу міра, которая, однако, не дана и не можетъ быть дана въ опытѣ, которая „объясняетъ" данный міръ, хотя изъ нея рѣшительно ничего нельзя вывести.

Отъ этого соблазна не могъ вполнѣ избавиться даже Авенаріусъ. Вся первая половина его Kritik der reinen Erfahrung, конструирующая систему С (нервную систему), ея формы, варіаціи и варіаціи варіацій, представляетъ помѣсь гипотезы и эвристическаго построенія. Положеніе, что каждое наше психическое явленіе функціонально связано съ соотвѣтственнымъ процессомъ въ мозгу — есть гипотеза. Развивать эту гипотезу значитъ прокладывать пути для непосредственнаго научнаго изслѣдованія нервной системы въ этомъ направленіи, т. е., исходя изъ конкретныхъ данныхъ, добытыхъ физіологіей и психологіей, указывать конкретныя же задачи познанія. И такія указанія, конечно, есть у Авенаріуса. Но онъ не ограничился этимъ. Онъ задался цѣлью ein System bereiten, т. е. дать законченную конструкцію,

въ которой была бы осуществлена связь между психическими и физіологическими процессами въ цѣломъ. Конкретныхъ научныхъ данныхъ для такого построенія нѣтъ. Создать эвристическую конструкцію С, изъ которой можно было бы вывести всѣ варіаціи психическаго ряда и предсказывать ихъ, — объ этомъ при современномъ состояніи познанія и думать нечего. Естественно, Авенаріусу не оставалось ничего другого, какъ строить свой „независимый" рядъ по образцу зависимаго, для каждаго явленія, выдѣленнаго имъ въ области психики, придумывать соотвѣтственную варіацію въ области С. Въ результатѣ система „С" оказалась совершенно схоластическимъ построеніемъ, абстрактно блѣднымъ отпечаткомъ психическаго ряда, чисто Плехановской „вещью въ себѣ", о которой мы знаемъ только одно: что въ ней есть нѣчто, соотвѣтствующее всѣмъ нашимъ психическимъ переживаніямъ.

IV. Послѣдній фетишъ.

Я чувствую, что читатель позитивистъ давно уже неодобрительно покачиваетъ головой: „началъ за здравіе — съ борьбы противъ „я", противъ антропоморфизма въ познаніи, а кончилъ за упокой—все растворилъ въ творческомъ процессѣ и его орудіяхъ. Но вѣдь авторомъ этого творчества является то же самое „я". Не оказывается ли въ концѣ концовъ человѣкъ творцомъ природы?".

Современный реализмъ изгналъ творца изъ всѣхъ областей міра: не только надзвѣздныя сферы опустѣли, но были найдены и искоренены слѣды творца въ такихъ, напр., понятіяхъ, какъ физическая „сила", „причина", производящая дѣйствіе, и т. п. Самый человѣкъ, самый „антропосъ" сталъ уже теперь не антропоморфнымъ. „Я", какъ авторъ переживаній, не извѣстно научной психологіи. Но для многихъ позитивистовъ такое очищеніе психики отъ творца равносильно очищенію ея отъ творчества. Только психика, понимаемая, какъ отраженіе или отпечатокъ даннаго, можетъ обойтись безъ творца. Разъ мы допустимъ творчество, явится и творецъ. Сравнительно рѣдко задаются вопросомъ, предполагаетъ ли самое творчество творца?

Г. Лосскій, на работы котораго я уже не разъ ссылался выше, находитъ конечно, что „я", присваивающее себѣ психическіе процессы, дано уже въ самомъ чувствованіи „активности", которое онъ считаетъ несравнимымъ съ прочими ощущеніями фактомъ sui generis. Но тотъ же самый г. Лосскій вынужденъ констатировать, что „многія психическія состоянія не сознаются ни какъ „мои", ни какъ „данныя мнѣ": многія изъ нихъ не

относятся нами никуда и вообще наше я сознается нами довольно рѣдко“ [1]). Само собой разумѣется, онъ объясняетъ этотъ фактъ тѣмъ, что при всѣхъ такихъ состояніяхъ „я“ дано въ сознаніи, но не „опознается“. Не трудно, однако, убѣдиться, что такая аргументація совершенно не вяжется съ самой теоріей опознанія, какъ активности нашего я. Если опознаніе есть „моя“ активность, если самымъ актомъ опознанія дается и опознающее „я“, то какъ же можетъ случиться, что опознанныя состоянія есть, актъ опознанія на лицо, а совершающее этотъ актъ „я“ отсутствуетъ? Вѣдь выходитъ, что „я“ — не авторъ опознанія, накладывающій свою печать („мое“) на всѣ опознаваемыя имъ состоянія, а только одно изъ психическихъ состояній, которое нуждается въ какомъ то еще новомъ „я“ для своего опознанія. Очевидно, опознающее я, если бы оно дѣйствительно существовало, могло бы быть неопознаннымъ только тогда, когда вообще нѣтъ ничего опознаннаго, т. е., напр., въ состояніи глубокаго обморока.

Г. Лосскій утверждаетъ, правда, что нѣкоторыя состоянія нашей психики опознаются, какъ дѣятельность другихъ „я“ въ насъ. Я не буду останавливаться на этой своеобразной теоріи,— замѣчу только, что къ данному случаю она отношенія не имѣетъ. Ибо передъ нами не состоянія, опознанныя „нами“, какъ дѣятельность „чужого я“, а опознанныя состоянія безъ всякаго я.

Въ актѣ опознанія, въ чувствованіи познавательной „активности“ (напряженія вниманія) нѣтъ „я познающаго“. Это „я“, какъ мы только что видѣли, не можетъ быть никакимъ особымъ состояніемъ сознанія, такъ какъ въ этомъ случаѣ потребовалось бы новое „я“ для его опознанія и т. д. до безконечности. Но оно не можетъ быть и составною частью каждаго опознаннаго состоянія, его нельзя мыслить и какъ элементъ, входящій въ составъ всѣхъ безъ исключенія сознаваемыхъ комплексовъ. Во-первыхъ, такой всеобщій и неизмѣнный элементъ едва ли былъ бы когда-нибудь опознанъ, такъ какъ нѣтъ ничего, чему можно его противопоставить, отъ чего его можно отдифференцировать. Во-вторыхъ, если бы онъ и былъ опознанъ, то именно какъ элементъ, какъ нѣкоторый чувственный тонъ, сопровождающій всякія представленія, а не какъ авторъ и собственникъ всего познанія. Въ-третьихъ, констатированы — и притомъ въ огромномъ количествѣ—вполнѣ отчетливо опознанные комплексы, которые тѣмъ именно и отличаются отъ другихъ содержаній, что въ нихъ нѣтъ элемента „я“.

---

[1]) „Основныя уч. психологіи“. стр. 187.

Такимъ образомъ, познающее и вообще „творящее“ я есть, съ одной стороны, гипотеза, опровергнутая фактами (безлично-творческіе акты опознанія),—съ другой стороны, абсурдъ, и притомъ въ обоихъ смыслахъ этого слова: и какъ несовмѣстимость представленія („единое въ себѣ множество“, „неизмѣнное по существу измѣненіе“ и т. п.), и какъ постоянное нарушеніе предпосылокъ нашихъ познавательныхъ конструкцій съ цѣлью приспособить ихъ то къ той, то къ другой сторонѣ этого комплекса несовмѣстимыхъ признаковъ.

Недаромъ говорятъ, что люди создаютъ своихъ боговъ по образу своему и подобію. Человѣческое „я“—классическій прототипъ всѣхъ абсурдовъ, обоготворяемыхъ въ ублюдочной формѣ гипотезы—конструкціи: оно есть нѣчто, еще подлежащее открытію въ реальномъ мірѣ—„познай самого себя!“—и въ то же время оно есть „сущность“ человѣческаго творчества, его вѣчный источникъ и абсолютная, всеобъясняющая опора („предпосылка“).

Самое слово „я“ представляетъ символъ этихъ противорѣчивыхъ, парализующихъ и нейтрализующихъ другъ друга психологическихъ стремленій, которыя никогда не могутъ найти себѣ исходъ въ творческомъ актѣ познанія.

Въ какихъ же случаяхъ этотъ комплексъ противорѣчивыхъ стремленій сознается наиболѣе отчетливо? Если бы было вѣрно, что онъ составляетъ характерный признакъ всякой активности, то онъ выступалъ бы съ особенной яркостью въ тѣ моменты, когда активность достигаетъ наивысшаго напряженія, напр., въ процессѣ творчества par exsellence, въ процессѣ созданія научныхъ открытій, художественныхъ произведеній, когда вниманіе особенно сосредоточено. Между тѣмъ всѣ великіе „творцы“, способные хорошо наблюдать свои состоянія, единогласно утверждаютъ, что именно въ моменты творчества ихъ „я“ совершенно отсутствуетъ, абсолютно исчезаетъ, что процессъ творчества безличенъ. Г. Лосскій цитируетъ цѣлый рядъ аналогичныхъ показаній великихъ философовъ и приходитъ къ заключенію, что въ высшихъ сферахъ творчества дѣйствуетъ не наше субъективное „я“, а какое-то надъ нимъ стоящее „транссубъективное“ я. Но, къ сожалѣнію, этотъ транссубъективный субъектъ, столь дорогой мистику Лосскому, постоянно борящемуся съ Лосскимъ-реалистомъ, это сверхъ-я есть фальсификація опыта. Цитируемые г. Лосскимъ авторы вовсе не утверждаютъ, что акты творчества опознаются „ими“, какъ дѣйствіе „въ нихъ“ высшаго „я“. Фихте говоритъ, что сами отдѣльныя я... въ дѣятельности внѣшняго созерцанія стоятъ выше индивидуальности, входятъ въ сферу общаго для всѣхъ единаго міра“ [1]). Гегель пишетъ: „когда я мыслю, я отрѣшаюсь отъ своихъ субъектив-

ныхъ особенностей, погружаюсь въ предметъ, предоставляю мысли развиваться изъ самой себя, и я мыслю дурно, если прибавлю что-нибудь отъ самого себя" [2]). — Да и нѣтъ надобности прибѣгать къ столь высокимъ авторитетамъ. Всякій по собственному опыту прекрасно знаетъ, что наша грамматика, заставляющая говорить „я мыслю", исказитъ факты. Въ дѣйствительности не „я" мыслю, и не какое-то — высшее или низшее — транссубъективное „оно" мыслитъ „во мнѣ", а просто „мысли рождаются": не „я" обособляю, вновь дифференцируемыя формы міра, а онѣ сами обособляются, при чемъ этотъ процессъ сопровождается своеобразнымъ, но то же безличнымъ чувствованіемъ активности вниманія. Вотъ почему терминъ Авенаріуса Abhebung удобнѣе, чѣмъ терминъ „опознаніе", хотя послѣдній и болѣе приспособленъ къ грамматической конструкціи нашихъ фразъ.

Г. Лосскій дѣлаетъ совершенно справедливое наблюденіе, что „я" сопровождаетъ только переживанія **средней сложности**,—изъ его вѣдѣнія одинаково изъяты и „низшія" органическія ощущенія, и „высшіе" акты особенно напряженнаго творчества. Я—это „носитель" того самаго духа середины, противъ котораго такъ ополчается наиболѣе талантливый изъ нашихъ мистиковъ, г. Мережковскій. Каковы же эти средне-сложныя переживанія? Прежде всего, сюда относятся „наши" обычныя повседневныя отношенія къ уже опознаннымъ „вещамъ" внѣшней природы. Но тутъ не „я" противопоставляется внѣшней для него природѣ, а одно изъ тѣлъ природы, нашъ организмъ, входитъ въ тѣ или иныя комбинаціи съ внѣ его лежащими тѣлами той же природы. И если въ самый организмъ вкладывается, какъ его внутренній собственникъ и руководитель какое то „я", то, очевидно, не въ этомъ процессѣ оно возникаетъ, а только переносится сюда изъ какой-то другой области. Специфическая сфера „я"—это сфера его столкновеній и взаимодѣйствій съ „ты", тѣ отношенія, въ которыя мы вступаемъ съ другими людьми въ нашей борьбѣ за существованіе. Въ настоящее время между производствомъ и потребленіемъ продуктовъ общественнаго труда вдвигается мистическій актъ „присвоенія", какъ условіе обмѣна. Рѣшительно всѣ отношенія между людьми, даже весьма далекія отъ торговли матеріальными цѣнностями, строятся по типу обмѣна эквивалентовъ: „Я" не руководитъ познаніемъ, а „извнѣ" врывается въ потокъ свободно развертывающихся мыслей, погашаетъ

---

[1]) „Основ. интуитивизма", стр. 157.

[2]) Тамъ же, стр. 168.

энтузіазмъ безличнаго мышленія и парализуетъ самый процессъ его („Я мыслю дурно, если прибавляю что-нибудь отъ себя"). Особенно часто такія вторженія „я" наблюдаются въ тѣхъ случаяхъ, когда продукты мышленія надо приспособить къ требованіямъ духовнаго рынка. „Не видоизмѣнить ли мнѣ построеніе въ данномъ пунктѣ, чтобы оно болѣе соотвѣтствовало потребностямъ такой то группы лицъ, мнѣніемъ которыхъ „я" дорожу (т. е. отъ которыхъ въ той или другой формѣ ожидается эквивалентъ за фальсификацію мышленія?)". Или: „не выдвинуть ли мнѣ впередъ вотъ эту второстепенную и подчиненную мысль,— вѣдь она вполнѣ „оригинальна", тогда какъ остальное лишь дальнѣйшее развитіе „чужого" (т. е. та же фальсификація и тотъ же эквивалентъ въ формѣ общественнаго одобренія?)". Таковы типичныя амплуа „я" въ процессѣ мышленія. Не въ роли автора и носителя творчества выступаетъ „я", а въ роли торгаша и сводника. И не Единственный порождаетъ свою собственность, какъ думалъ Максъ Штирнеръ, а наоборотъ: Собственность породила своего единственнаго.

„Присвоить себѣ" продуктъ мышленія — значитъ наложить на него печать своей неповторяемой индивидуальности.

Такая печать собственности является въ настоящее время необходимымъ условіемъ успѣха, какъ самой впервые порожденной идеи, такъ и того человѣка-организма, какъ функція котораго она родилась.

И, само собой разумѣется, „неповторяемую индивидуальность" представляетъ отнюдь не мистическій носитель творчества (послѣдній только абсурдъ); неповторяемо-индивидуальными могутъ быть лишь какія-нибудь конкретныя особенности даннаго „личнаго" опыта, т. е. опыта, осуществляющагося, какъ функція даннаго организма. Конечно, ни матеріалъ, ни орудіе творчества не могутъ состоять изъ воспріятій или продуктовъ дѣятельности одного только „моего" организма, — въ основѣ каждаго „моего" научнаго или художественнаго построенія лежитъ совокупный опытъ человѣчества. Но если въ содержаніи моего творчества немыслимо оставить только то, что опознано или конструировано „мною" самимъ, то вполнѣ возможно выработать спеціальныя „манеры", спеціальную окраску для всякаго творчества, производимаго мною. Такія „своеобразныя" манеры отражаютъ лишь случайную узость и ограниченность „моего личнаго" опыта (т. е., опять таки, опыта, связаннаго непосредственной функціональной зависимостью съ моимъ тѣломъ). И чѣмъ сильнѣе будетъ культивироваться эта нищета спеціальныхъ особенностей „моего" опыта, чѣмъ основательнѣе будетъ застывать она, какъ выраженіе „неповторяемой единичности" моего я, какъ са-

моцѣнная форма, къ которой я долженъ приспособлять потокъ врывающагося въ мое творчество общечеловѣческаго опыта,— тѣмъ отчетливѣе обрисуется на продуктахъ моего творчества печать моей индивидуальности, моей собственности, моего убожества. Теперь мы поймемъ, почему „я", какъ совокупность данныхъ эмпирическихъ особенностей конкретнаго человѣка, соединяется всегда съ мистическимъ „я", какъ „авторомъ" всякой человѣческой дѣятельности. Божественный абсурдъ необходимъ для того, чтобы, какъ говорятъ нѣмцы, aus Not eine Tugend zu machen, фактическую ограниченность даннаго человѣка превратить въ „высшее предназначеніе личности".

„Единственный" родился гораздо раньше буржуазнаго общества; это одна изъ тѣхъ многочисленныхъ, древнихъ конструкцій, которыя въ капиталистическую эпоху достигли своего полнаго развитія и вмѣстѣ съ тѣмъ исчерпали историческій смыслъ своего существованія. Въ старое время, напр., въ средніе вѣка, когда вся жизнь человѣка до мельчайшихъ подробностей предопредѣлялась абсолютно-непререкаемыми нормами божественнаго установленія, „богоборческое я", я, бунтующее противъ застывшаго бога коллективности во имя своего личнаго „своеобразія", было необходимымъ орудіемъ прогресса. Только принявъ форму личнаго своеобразія, могли пробивать себѣ путь новыя построенія развивающагося общечеловѣческаго творчества. Этотъ типъ прогресса не устраненъ и капитализмомъ; послѣдній только сообщилъ ему небывалый размахъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, вскрылъ всѣ его внутреннія противорѣчія. И, вообще, пока общественно-производственный строй покоится на раздѣленіи организаторскихъ и исполнительныхъ функцій, до тѣхъ поръ непосредствено коллективное творчество немыслимо, до тѣхъ поръ не устранимъ въ той или другой формѣ идеалистическій фетишизмъ мышленія. Убѣжденіе, что идеи, т. е. наиболѣе общія организующія формы познанія, должны господствовать надъ организуемымъ ими матеріаломъ, что вещи должны сообразоваться съ понятіями, а не понятія съ вещами,—такое убѣжденіе могло зародиться лишь тамъ, гдѣ организаторы производственной борьбы съ природой господствуютъ надъ исполнителями. Идеализмъ есть продуктъ авторитарнаго производственнаго строя, т. е. психологически неизбѣжное перенесеніе въ область познанія тѣхъ принциповъ, на которыхъ зиждется процессъ коллективной борьбы съ природой. Строй понятій съ величайшей точностью „отражаетъ" строй общества. Такъ, напр., кантіанство—классическая философія умѣренно-либеральной буржуазіи — представляетъ идеально разработанный парламентаризмъ „духа"; здѣсь высшая святыня выступаетъ въ роли конституціоннаго монарха: не пре-

допредѣляетъ самого содержаніе познанія и практики, какъ въ абсолютистскихъ системахъ теологовъ и метафизиковъ, а лишь санкціонируетъ закономѣрность вообще, утверждаетъ на незыблемыхъ сверхъ-эмпирическихъ основахъ самый принципъ законности и порядка, царствуетъ, но не управляетъ. Но и представители болѣе радикальныхъ теченій не чужды психологіи организаторской касты. Развѣ духъ профессіональнаго блюстителя закона не сказывается, напр., въ приведенныхъ выше взглядахъ Корнеліуса? Противорѣчія „тревожатъ“ его, какъ нарушеніе порядка: надо устранить противорѣчія и возстановить спокойствіе,—тогда цѣль познанія будетъ достигнута, т. е. долгъ философа, какъ профессіональнаго организатора познанія, будетъ выполненъ.

Только сліяніе исполнительнаго и организаторскаго труда въ цѣлесообразно построенномъ процессѣ общественнаго производства, только полное исчезновеніе фетишизма собственности,— однимъ словомъ, только соціализмъ можетъ осуществить предпосылки непосредственно коллективнаго творчества. Только соціализмъ создастъ тотъ бичь, которымъ, наконецъ, будутъ изгнаны изъ познанія безчисленныя „я“,—это „торгующіе въ храмѣ“ общечеловѣческаго безличнаго творчества.

Но не погибнетъ ли тогда искусство въ тѣсномъ смыслѣ этого слова?—По господствующему въ наше время убѣжденію, основа всякаго искусства, всякаго стиля есть неповторяемая личность художника. Едва ли, однако, это господствующее убѣжденіе правильно. Въ самомъ дѣлѣ. Въ произведеніяхъ самыхъ геніальныхъ поэтовъ мы признаемъ наиболѣе геніальными тѣ мѣста, гдѣ поэтъ нашелъ, по нашему мнѣнію, вполнѣ адэкватное выраженіе для даннаго художественнаго замысла, выраженіе, въ которомъ „нельзя измѣнить ни одного звука“, не нарушая его стильности. Всѣ мы чувствуемъ, что данная художественная задача допускаетъ, строго говоря, лишь одно рѣшеніе; всѣ мы сходимся въ признаніи „правильности“ такого рѣшенія въ данной работѣ генія. Очевидно, это единственное рѣшеніе, это высшее художественное совершенство, эта идеальная стильность—не есть отпечатокъ своеобразности „я“ художника, чего то, существующаго только въ немъ и неповторимаго ни въ комъ другомъ; ибо тогда самое пониманіе художественнаго произведенія, самое эстетическое восхищеніе имъ было бы не доступно ни для кого, кромѣ самого автора, создавшаго стиль даннаго произведенія.

Въ дѣйствительности стиль безличенъ. Критеріемъ стильности является простота и строгость общаго плана постройки, т. е. выполненіе данной художественной задачи, которая сама

по себѣ можетъ быть очень сложной, съ наименьшей затратой матеріала. Не художникъ обладаетъ „своимъ“ стилемъ, а каждое художественное произведеніе имѣетъ свой единственный и въ этой единственности одинаково всѣмъ понятный стиль воплощенія. Характерныя для даннаго поэта словечки, обороты и т. п.,—то, что составляетъ индивидуальную „физіономію“ художника, совершенно напрасно называютъ стилемъ; эти случайныя особенности какъ разъ самое малоцѣнное въ художникѣ; это не стиль, а порча того стиля, который присущъ каждому художественному замыслу, такъ таковому. На высшихъ проявленіяхъ генія въ художественномъ творчествѣ лежитъ всегда печать безличности или, если это кому-нибудь больше нравится,—сверхличности. Самое цѣнное въ личности художника состоитъ именно въ способности отрѣшиться отъ своей личности, отъ всякой условной ограниченности даннаго „я“, чтобы найти стиль творчества.

Многіе соціалисты увѣряютъ, что соціализмъ не разрушитъ ни одной изъ современныхъ „культурныхъ цѣнностей“, сохранитъ, напр., всю утонченность и изысканность современной лирики интимно-личныхъ переживаній. Никому, конечно, не возбраняется слагать какія-угодно мечты о соціалистической культурѣ и, быть можетъ, даже г. Чулковъ имѣетъ фактическія основанія говорить о духовной близости къ нему нѣкоторыхъ людей, стремящихся къ диктатурѣ пролетаріата. Но несомнѣнно гораздо проницательнѣе тѣ изъ представителей современнаго художественнаго мистицизма, которые боятся надвигающагося соціализма, какъ грядущаго „варварства“. И любопытно, что такъ смотрятъ на соціализмъ какъ разъ тѣ поэты, которымъ дѣйствительно удалось создать кое что художественно цѣнное въ области неповторяемо личныхъ мотивовъ и настроеній. Такъ напр. въ „Послѣднихъ мученикахъ“ Валерія Брюсова, несмотря на нѣкоторыя психологическія и иныя несообразности картины переворота, очень вѣрно схвачена полная противоположность умирающей и нарождающейся культуры. Для того апоѳеоза изысканнаго паразитизма, которымъ является культура господствующаго класса этой фантазіи, соціализмъ не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ всеобщимъ опустошеніемъ жизненныхъ цѣнностей и грубѣйшимъ варварствомъ. Но намъ то нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній расшаркиваться передъ субтильными „цѣнностями“ разлагающейся буржуазной культуры и конфузиться нашего „варварства“. Развѣ въ эпохи упадка архитектурныхъ стилей люди, портящіе своими высоко изящными и утонченными финтифлюшками строгія линіи гибнущаго стиля, не находятъ всегда, что они вносятъ культуру въ варварство? Развѣ поэты державинскаго толка не вопили, что Пушкинъ вульгаризуетъ поэзію, разрушаетъ ея высокій стиль,

заставляя музъ говорить „пошлымъ“ обыденнымъ языкомъ? Развѣ придворные французскіе поэты не считали „грубымъ варваромъ“ Шекспира?

Соціализмъ будетъ несомнѣннымъ варварствомъ, но это варварство создастъ общій стиль жизни, тогда какъ современная утонченность есть лишь порча стиля, или вѣрнѣе, жалкій суррогатъ его.

V. Матеріализмъ Маркса и Энгельса.

Въ этой главѣ я не ставлю своей задачей дать сколько-нибудь связный очеркъ „міросозерцанія“ Маркса и Энгельса; даже частный вопросъ о томъ, какъ именно представляли себѣ Марксъ и Энгельсъ отношеніе между мышленіемъ и бытіемъ, между „духомъ“ и „матеріей“, я не могу разсматривать во всей его полнотѣ, не выходя изъ рамокъ настоящей статьи [1]). Я считаю однако совершенно необходимымъ привести здѣсь нѣсколько иллюстрацій, показывающихъ, что та постановка и то рѣшеніе интересующей насъ проблемы, которыя выдвинуты Плехановской школой, не имѣютъ ничего общаго съ подлинной философіей основоположниковъ марксизма. Необходимо это потому, что, какъ извѣстно, „въ практикѣ кашинскаго окружного суда установился прецедентъ“: всякаго разномыслящаго въ чемъ-нибудь съ Г. В. Плехановымъ привлекать по 126 ст. за ниспроверженіе основъ марксизма.

Для подтвержденія своего пониманія „вещи въ себѣ“, въ противоположность Кантовскому, Г. В. Плехановъ цитируетъ слѣдующее мѣсто изъ предисловія Энгельса къ англійскому изданію его сочиненія: „Отъ утопіи до науки“.

„Нашъ агностикъ признаетъ, что все наше знаніе основывается на тѣхъ впечатлѣніяхъ, которыя мы получаемъ черезъ посредство нашихъ чувствъ. Но,—спрашиваетъ агностикъ,—откуда знаемъ мы, что наши чувства доставляютъ намъ правильное изображеніе воспринимаемыхъ ими вещей. И въ отвѣтъ на этотъ вопросъ онъ сообщаетъ намъ, что, когда онъ говоритъ о вещахъ или объ ихъ свойствахъ, то, на самомъ дѣлѣ, онъ понимаетъ подъ этимъ не самыя эти вещи и ихъ свойства; онъ ничего не можетъ знать о нихъ съ точностью, онъ знаетъ только тѣ впечатлѣнія, которыя онѣ производятъ на наши внѣшнія чувства. Это, конечно, такой взглядъ, съ которымъ трудно справиться съ помощью простой аргументаціи. Но прежде чѣмъ люди стали аргументировать, они дѣйствовали. „Въ началѣ было дѣло“. И

---

[1]) Болѣе подробно вопросъ этотъ разсматривается въ слѣдующей статьѣ: „Къ вопросу о философскихъ основахъ марксизма“.

человѣческая дѣятельность устранила эту трудность прежде, чѣмъ ее придумало человѣческое мудрствованіе. The proof of the pudding is in the eating. Разъ мы употребляемъ эти вещи сообразно тѣмъ свойствамъ, которыя открываютъ въ нихъ наши внѣшнія чувства, то мы тѣмъ самымъ подвергаемъ непогрѣшимой провѣркѣ правильность нашихъ чувственныхъ воспріятій. Если эти воспріятія неправильны, то должны быть ошибочны и наши сужденія о годности данной вещи для даннаго употребленія, и потому наша попытка воспользоваться этой вещью для нашихъ цѣлей должна окончиться неудачей. Если же мы достигаемъ нашей цѣли; если мы находимъ, что вещь соотвѣтствуетъ нашему представленію о ней; если она оказывается годной для того употребленія, къ которому мы ее предназначаемъ, то это служитъ положительнымъ доказательствомъ того, что въ этихъ границахъ наши представленія о вещи и объ ея свойствахъ совпадаютъ съ существующей внѣ насъ дѣйствительностью“.

Энгельсъ здѣсь дѣйствительно выступаетъ противъ Кантовскаго идеализма; но, увы, его аргументація направлена противъ Плехановской философіи въ такой же степени, какъ и противъ Кантовской. У школы Плеханова—Ортодоксъ, какъ это отмѣтилъ уже Богдановъ, роковое недоразумѣніе съ „сознаніемъ“. Плеханову—какъ и всѣмъ идеалистамъ—кажется, что все чувственно данное, т. е. сознаваемое, „субъективно“, что исходить только изъ фактически даннаго,—значитъ быть солипсистомъ, что реальное бытіе можно найти только за предѣлами всего непосредственно даннаго. Выше приведенная выдержка изъ Энгельса какъ будто нарочно написана послѣднимъ для того, чтобы въ самой популярной и общедоступной формѣ разсѣять это идеалистическое недоразумѣніе. Агностикъ спрашиваетъ: откуда мы знаемъ, что наши субъективныя чувства доставляютъ намъ правильное представленіе о вещахъ? Но что вы называете „правильнымъ“? возражаетъ ему Энгельсъ. Правильно то, что подверждается нашей практикой; слѣдовательно, поскольку наши чувственныя воспріятія подтверждаются опытомъ, они не „субъективны“, т. е. непроизвольны или иллюзорны, а правильны, реальны, какъ таковыя. Въ тѣхъ границахъ, въ какихъ мы на практикѣ имѣемъ дѣло съ вещами, представленія о вещи и объ ея свойствахъ совпадаютъ съ существующей внѣ насъ дѣйствительностью. „Совпадать“— это немножко не то, что быть „іероглифомъ“. Совпадаютъ—это значитъ: въ данныхъ границахъ чувственное представленіе и есть внѣ насъ существующая дѣйствительность.

А что же находится за этими границами? Объ этомъ Энгельсъ не говоритъ ни слова. Онъ нигдѣ не обнаруживаетъ же-

ланія совершить тотъ „трансцензусъ“, то выхожденіе за предѣлы чувственно-даннаго міра, которое лежитъ въ основѣ Плехановской „теоріи познанія“. Въ одномъ мѣстѣ своего „Анти-Дюринга“ Энгельсъ говоритъ, что „бытіе“ внѣ чувственнаго міра есть „Offene Frage“, т. е. вопросъ, для рѣшенія и даже для постановки котораго мы не имѣемъ никакихъ данныхъ. На стр. 23 того же „Анти-Дюринга“ (цит. по 3-му нѣм. изд.) онъ пишетъ:

„Если мы выводимъ схемы міра не изъ головы, а лишь при посредствѣ головы изъ дѣйствительнаго міра, если мы выводимъ основные законы бытія изъ того, что есть, то мы не нуждаемся для этого ни въ какой философіи, мы нуждаемся лишь въ положительныхъ знаніяхъ о мірѣ и о томъ, что въ немъ происходитъ; и получается отсюда опять таки не философія, а положительная наука“.

Энгельсъ исходитъ изъ эмпирическихъ фактовъ, разрабатываемыхъ „положительной наукой“, какъ изъ истиннаго, реальнаго бытія (aus dem was ist); его мышленіе не нуждается ни въ какой апріорной „философской“ предпосылкѣ трансцендентнаго бытія. А Плехановъ увѣряетъ, что философскій „живительный прыжокъ“ (Salto vitale) въ трансцендентную область вещей въ себѣ есть „необходимое предварительное условіе мышленія критическаго въ лучшемъ смыслѣ этого слова“. Не дурно Г. В. Плехановъ излагаетъ и разъясняетъ міросозерцаніе Энгельса.

На стр. 41 „Анти-Дюринга“ мы читаемъ: „пространство и время суть основныя формы всякаго бытія“; на стр. 49: „Движеніе есть способъ существованія матеріи“. Энгельсовская матерія движется въ нашемъ пространствѣ и времени,—Плехановская въ чемъ то имъ соотвѣтствующемъ совершаетъ что-то, соотвѣтствующее движенію. Въ главѣ VI Энгельсъ говоритъ о „первичной туманности“, какъ о первой извѣстной намъ формѣ матеріи, но ни однимъ звукомъ не намекаетъ на то, что эта первичная туманность есть не матерія „въ себѣ“, а лишь „нашъ“ іероглифъ матеріи.

Какъ видимъ, Энгельсъ вездѣ исходитъ изъ реальности непосредственно воспринимаемаго чувственнаго міра, слѣдовательно, съ Плехановской точки зрѣнія, онъ совершенно такой же „солипсистъ“, какъ Авенаріусъ или Махъ. Правда, Энгельсъ говоритъ иногда (напр. на стр. 49 „Анти-Дюр.“) о вещественныхъ „атомахъ“ міра, какъ о чемъ то реальномъ. Но конечно и тутъ нѣтъ ни малѣйшаго намека на „вещь въ себѣ“. Для Энгельса эвристическая природа теоріи строенія вещества не могла быть такъ ясна, какъ для насъ. Вмѣстѣ съ очень многими учеными того времени онъ считалъ атомы научной гипоте-

зой, т. е. такимъ предположеніемъ, которое можетъ быть провѣрено въ той или другой формѣ непосредственнымъ опытомъ. Это была не метафизика, не „философія“ матеріи, а позитивно-научное представленіе того времени.

Многіе отдѣльные взгляды Энгельса (напр. его представленіе о „чистомъ“ пространствѣ и времени) теперь уже устарѣли. Но исходная точка его міросозерцанія, его „реализмъ“ остается и по сію пору незыблемымъ достояніемъ дѣйствительно научнаго мышленія. И Г. В. Плехановъ совершенно напрасно повѣрилъ г. Конраду Шмидту и другимъ своимъ пріятелямъ нео-кантіанцамъ, будто „критическая“ философія подорвала этотъ реализмъ. Не обнаружь онъ этого непонятнаго легковѣрія, марксизмъ былъ бы въ двойномъ выигрышѣ: съ одной стороны, онъ имѣлъ бы, несомнѣнно, дальнѣйшее развитіе міросозерцанія Энгельса, съ другой стороны, онъ не имѣлъ бы злосчастной попытки помирить Энгельса съ Кантомъ при помощи компромиссной, чуть-чуть познаваемой, вещи въ себѣ.

Какъ же обстоитъ дѣло съ Марксомъ?

Свое іероглифическое истолкованіе видимаго міра Г. В. Плехановъ пытается обосновать на цитатѣ изъ Маркса, которая гласитъ: „для меня идеальное есть переведенное и переработанное въ человѣческой головѣ матеріальное“. Матеріальное=вещь въ себѣ. Ясно, что Марксъ переводитъ въ своей головѣ на языкъ іероглифовъ впечатлѣнія, получаемыя имъ отъ вещей въ себѣ.

Но посмотримъ, въ какой связи сказана Марсомъ эта фраза. Она находится въ предисловіи ко второму изданію I т. „Капитала“,—тамъ, гдѣ Марксъ разбираетъ рецензію на „Капиталъ“, помѣщенную г. Кауфманомъ въ „Вѣстникѣ Европѣ“. Г. Кауфманъ не совсѣмъ одобрительно относится къ „нѣмецко-діалектическому“ способу изложенія Маркса, но отзывается съ большой похвалой о его „строго реалистическомъ“ методѣ изслѣдованія. Этотъ методъ изслѣдованія онъ характеризуетъ слѣдующимъ образомъ: „Для Маркса важно только одно — найти законъ явленій, изслѣдованіемъ которыхъ онъ занимается. И при этомъ для него важенъ не только законъ, управляющій ими, пока они имѣютъ извѣстную форму, и пока они находятся въ томъ взаимоотношеніи, которое наблюдается въ данное время. Для него, сверхъ того, важенъ еще законъ ихъ измѣняемости, ихъ развитія, т. е. перехода отъ одной формы къ другой, изъ одного порядка взаимоотношеній къ другому... Сообразно съ этимъ, Марксъ заботится только объ одномъ: чтобы точнымъ научнымъ изслѣдованіемъ доказать необходимость опредѣленныхъ порядковъ общественныхъ отношеній и чтобы возможно безупречнѣе констатировать факты, служащіе ему исходными пунктами и

опорой"... [1]). Марксъ называетъ эту характеристику его метода „удачной" (treffend)и затѣмъ замѣчаетъ, что очерченный Кауфманомъ методъ и есть то, что онъ, Марксъ называетъ „діалектическимъ методомъ". „Для Гегеля процессъ мышленія есть Деміургъ дѣйствительности... для меня, наоборотъ, идеальное есть переведенное и переработанное въ человѣческой головѣ матеріальное". О какой „матеріи" идетъ здѣсь рѣчь? Очевидно, о тѣхъ самыхъ эмпирически данныхъ „явленіяхъ" и ихъ законахъ, о „безупречно констатированныхъ фактахъ", которые Кауфманъ, „столь удачно" („so treffend") изложившій точку зрѣнія Маркса, справедливо считаетъ „исходными пунктами и опорой" Марксовскаго метода. Какіе же „факты" положилъ Марксъ въ основу своей соціальной системы? Производительный трудъ, какъ „субстанцію, созидающую стоимость". Правда, это не конкретно—индивидуальный, а „абстрактный" трудъ, но опредѣленіемъ и мѣрою этой абстракціи является трата такихъ чувственно-воспринимаемыхъ вещей, какъ кровь, нервы, мускулы человѣка. О „вещи въ себѣ" тутъ нѣтъ ни звука.

Г. В. Плехановъ справедливо замѣчаетъ, что знаменитое предисловіе къ „Zur Kritik der pol. Oek." можетъ быть названо пролегоменами ко всякой будущей соціологіи, которая хочетъ быть научной. Центральное мѣсто этого предисловія, какъ извѣстно гласитъ: „Въ отправленіи своей общественной жизни, люди вступаютъ въ опредѣленныя, неизбѣжныя, отъ ихъ воли независящія отношенія—производственныя отношенія, которыя соотвѣтствуютъ опредѣленной ступени развитія матеріальныхъ производительныхъ силъ. Сумма этихъ производственныхъ отношеній составляетъ этономическую структуру общества, реальное основаніе, на которомъ возвышается правовая и политическая надстройка и которому соотвѣтствуютъ опредѣленныя формы общественнаго сознанія... Не сознаніе людей опредѣляетъ формы ихъ бытія, но, напротивъ, общественное бытіе опредѣляетъ формы ихъ сознанія".—Итакъ, тѣмъ бытіемъ, которое по Марксу опредѣляетъ „сознаніе" [2]), являются „производственныя отношенія",—они составляютъ реальную основу общества. Очевидно, реальность производственныхъ отношеній имѣетъ очень мало общаго съ реальностью Плехановской матеріи, — это реальность эмпирически данныхъ фактовъ нашего опыта. Производственныя отношенія, несмотря на то, что они существуютъ въ „нашемъ"

---

[1]) Цит. по переводу П. Струве. Выпускъ 2, стр. XVI

[2]) Само собою понятно, подъ сознаніемъ здѣсь разумѣется не весь эмпирически данный, т. е. сознаваемый нами міръ, а лишь высшія, организующія формы сознанія, т. е. понятія, нравственныя нормы, вообще, такъ назыв. «идеологія».

сознанiи, отнюдь не „субъективны“; они „неизбѣжны“, т. е. носятъ характеръ объективной необходимости: „не зависятъ отъ воли людей“, не являются продуктомъ преднамѣренной человѣческой дѣятельности. Въ основѣ самихъ производственныхъ отношенiй, а, слѣдовательно, и всякой опредѣляемой ими „идеологiи“ (всякихъ философскихъ понятiй, въ томъ числѣ и такихъ, какъ „вещь въ себѣ“) лежатъ матерiальныя производительныя силы общества. Вотъ она, марксовская „матерiя“! Производительныя силы, прогрессъ которыхъ выражается въ уменьшенiи количества труда, затрачиваемаго на единицу продукта, являются демiургомъ дѣйствительности, опредѣляютъ собою все общественное развитiе, не исключая и развитiя познанiя. Здѣсь, слѣдовательно, должны мы искать ключъ къ построенiю „теорiи познанiя“ въ духѣ Маркса. Принципъ „наименьшей траты силъ“, положенный въ основу теорiи познанiя Махомъ, Авенарiусомъ и многими другими, является поэтому несомнѣнно „марксистской“ тенденцiей въ гносеологiи. Въ этомъ пунктѣ Махъ и Авенарiусъ, отнюдь не будучи марксистами, стоятъ гораздо ближе къ Марксу, чѣмъ патентованный марксистъ Г. В. Плехановъ со своей сальто-витальной гносеологiей.

Между матерiализмомъ Маркса и Энгельса, съ одной стороны, и матерiализмомъ Плеханова—Ортодоксъ, съ другой стороны—дистанцiя огромнаго размѣра. Матерiализмъ Маркса и Энгельса строго реалистиченъ,—матерiализмъ Плеханова—iероглифиченъ. Марксъ и Энгельсъ отъ эмпирически данныхъ фактовъ и связей восходятъ къ общимъ идеямъ, — Плехановъ отъ трансцендентной идеи „вещи въ себѣ“ снисходитъ къ фактамъ. Матерiализмъ Маркса и Энгельса — живой методъ научнаго изслѣдованiя, матерiализмъ Плеханова—мертвая схоластика, стоящая „по ту сторону“ всякаго научнаго изслѣдованiя.

Плехановская „вещь въ себѣ“ представляетъ эклектическiй компромиссъ между „матерiей“ Энгельса и трансцендентной „умопостигаемой“ реальностью Канта. Мiросозерцанiе Г. В. Плеханова, подобно мiросозерцанiю его антипода, Бернштейна, можетъ быть охарактеризовано, какъ марксизмъ, софистицированный кантiанствомъ. То обстоятельство, что Г. В. Плехановъ именно въ борьбѣ за ортодоксiю все болѣе и болѣе „софистицировался“ Кантомъ, не должно насъ удивлять. Такова типичная исторiя возникновенiя и развитiя ересей. Именно въ борьбѣ за ортодоксiю противъ всѣхъ и всяческихъ ересей совратились съ пути истиннаго виднѣйшiе еретики первыхъ вѣковъ христiанской церкви.

Къ вопросу о философскихъ основахъ марксизма.

> Можно не понимать теоріи Маркса, можно, не понимая этой теоріи, критиковать (а также воспѣвать. Б. Б.) ее, но искажать взгляды ея основателей... нельзя.
>
> *Л. Аксельродъ.*
> (*„Совр. Міръ". 1908. I*).

Пути провидѣнія неисповѣдимы. Лучшимъ доказательствомъ этой почтенной истины является тотъ фактъ, что въ настоящій моментъ—черезъ 25 лѣтъ послѣ смерти Маркса, черезъ 60 слишкомъ лѣтъ послѣ появленія его первыхъ философскихъ работъ—среди русскихъ марксистовъ кипитъ горячая полемика по вопросу: исходитъ ли марксистская философія изъ непосредственно даннаго эмпирическаго міра, или же постулируетъ въ качествѣ отправного пункта нѣкую реальность, находящуюся за предѣлами всякаго возможнаго опыта.

Аргументація сторонниковъ сверхопытнаго марксизма сводится, въ краткихъ чертахъ, къ слѣдующему.

„Одно изъ двухъ", пишетъ ревностный партизанъ этой школы г. Ра—ховъ, „или только опытъ есть реальность, тогда мы вмѣстѣ съ Шопенгауэромъ говоримъ die Dinge sind nur sofern wir sind. Только нашъ познавательный актъ, только наши психическія и т. п. переживанія являются чѣмъ-нибудь надежнымъ, дѣйствительнымъ; или же существуетъ нѣкоторая объективная реальность, „бытіе", опредѣленнымъ образомъ воздѣйствующее на нашъ опытъ, на „мышленіе" [1]). И такъ г. Ра—ховъ, „вмѣстѣ съ Шопенгауэромъ" отожествляетъ „опытъ", т. е. совокупность вообще непосредственно даннаго, съ нашими переживаніями,—въ отличіе отъ Шопенгауэра, но въ согласіи со своими ближайшими учителями, Плехановымъ и Ортодоксомъ; онъ ставитъ дальнѣйшій знакъ равенства между нашими психическими переживаніями и нашимъ мышленіемъ. Разъ такимъ образомъ „опытъ" благополучно превращенъ въ наше „мышленіе",

---

[1]) Къ философіи марксизма, стр. 18—19.

то, разумѣется, „бытіе“, природу, реальныя вещи приходится искать за предѣлами эмпирическаго міра.

По ученію Плеханова, основателя сверхопытной школы въ марксизмѣ, всѣ конкретныя, чувственно-воспринимаемыя свойства вещей эмпирическаго міра, т. е. ихъ формы, краски и т. п., представляютъ продуктъ воздѣйствія „на насъ“ соотвѣтственныхъ свойствъ „вещей въ себѣ“, которыя, какъ таковыя, не могутъ быть даны ни въ какомъ опытѣ. Не надо однако думать, что каждому отдѣльному чувственно-воспринимаемому предмету опыта отвѣчаетъ обособленная „вещь въ себѣ“, какъ нѣкоторое самостоятельное, индивидуальное бытіе. Плехановъ неоднократно указываетъ, что подъ „вещью въ себѣ“ или „матеріей“ онъ понимаетъ то же самое, что Спиноза понималъ подъ „субстанціей“, но лишь отказывается признавать вслѣдъ за Спинозой эту субстанцію Богомъ. Субстанція Спинозы—не простая совокупность индивидуально-существующихъ вещей, а нѣкоторая универсально-единая сущность міра, лишь „проявляющаяся“ въ отдѣльныхъ вещахъ, какъ своихъ „модусахъ“. Это относится, очевидно, и къ „матеріи“ запредѣльныхъ марксистовъ.

Въ общемъ и цѣломъ получается, слѣдовательно, такая конструкція: реально, подлинно, истинно существуетъ лишь единая въ себѣ матерія, „субстанція“ природы. Это универсальное бытіе воплощается въ единичныхъ „вещахъ въ себѣ“. Извѣстныя намъ непосредственно качества предметовъ опытнаго міра представляютъ лишь субъективныя ощущенія, которыя вызываются „въ насъ“, какъ результатъ воздѣйствія неизвѣстныхъ намъ качествъ вещей въ себѣ.

Задача настоящей статьи— не столько критическій анализъ этой конструкціи, сколько выясненіе чисто фактическаго вопроса: вѣрно ли, что постулаты теоретиковъ сверхопытнаго марксизма представляютъ подлинную философію Маркса? Исходилъ ли самъ Марксъ изъ этихъ постулатовъ?

Какъ извѣстно, сверхопытные марксисты съ величайшей горячностью настаиваютъ на „ортодоксальности“ своихъ воззрѣній,—ихъ философскія работы изобилуютъ патетическими филиппиками противъ „ревизіонизма“, „буржуазности“, и даже „измѣны“ тѣхъ марксистовъ, которые не обнаруживаютъ желанія послѣдовать за ними въ сверхэмпирическія сферы. Тѣмъ не менѣе сколько-нибудь убѣдительныхъ аргументовъ въ пользу ортодоксальной чистоты разсматриваемаго міровоззрѣнія до сихъ поръ представлено не было,—и, быть можетъ, какъ разъ этимъ объясняется нѣсколько неврастеническій паѳосъ его защитниковъ. Фактическія доказательства, приводимыя послѣдними, сводятся къ нѣсколькимъ отдѣльнымъ цитатамъ, отдѣльнымъ фразамъ,

даже отдѣльнымъ выраженіямъ Маркса, вырваннымъ изъ общей связи. Если такого рода аргументы не убѣдительны вообще, то они сугубо не убѣдительны въ данномъ случаѣ. Гегеліанское происхожденіе Маркса сказывается между прочимъ въ томъ, что онъ почти нигдѣ не даетъ дефиницій употребляемыхъ имъ понятій и вообще мало заботится о внѣшней чистотѣ терминологіи. Это не значитъ конечно, что термины Маркса не имѣютъ строгаго смысла, что изъ Маркса можно доказать все, что угодно, какъ утверждалъ Бернштейнъ,—это значитъ только, что въ произведеніяхъ Маркса точное значеніе терминовъ не дается a priori, но постепенно раскрывается передъ читателемъ въ самомъ процессѣ развитія мысли, облеченной въ эти термины. Но если вмѣсто анализа мысли Маркса, мы будемъ ухватываться за его слова, то намъ дѣйствительно легко удастся доказать изъ Маркса все, что угодно. Эта возможность, столь основательно использованная въ свое время Бернштейномъ, оказываетъ въ настоящее время неоцѣненныя услуги нашимъ „ортодоксальнымъ“ философамъ.

Блестящій примѣръ такого словеснаго „использованія“ Маркса представляетъ, напримѣръ, статья „Ортодокса“ par excellence, Л. Аксельродъ въ январьской книжкѣ „Современнаго Міра“. „Подобно Маху и махистамъ“, читаемъ мы тамъ, „Бруно Бауэръ исходилъ изъ отрицанія внѣшней реальной дѣйствительности, разсматривая ее какъ плодъ творчества субъекта [1]). Что же отвѣчалъ Марксъ этому субъективному идеалисту? Вотъ что: „въ своей критикѣ субстанціи онъ (Бруно Бауэръ) оспариваетъ не метафизическую иллюзію, а ея дѣйствительное мірское содержаніе (то же самое дѣлаетъ Махъ. Л. А.); онъ отрицаетъ природу, ея существованіе внѣ человѣка и ея существованія въ самомъ человѣкѣ. Не предполагать субстанціи ни въ какой области значитъ для него (а также для Маха, Л. А.) не признавать отличнаго отъ мышленія бытія“, „отличнаго отъ субъекта объекта“, „отличнаго отъ „я“ „ты“. „Какъ видите“, продолжаетъ авторъ, „Марксъ признавалъ субстанцію, признавалъ независимое отъ мышленія бытіе, признавалъ независимый отъ субъекта объектъ“. Далѣе идетъ стереотипная филиппика противъ ревизіонизма махистовъ.

Съ перваго взгляда можетъ показаться, что цитата дѣйствительно говоритъ въ пользу Л. Аксельродъ. Здѣсь встрѣчается слово „субстанція“, говорится о „независимости“ мышленія отъ бытія

---

[1]) Само собою разумѣется, что ни Махъ, ни „махисты“ никогда не разсматривали внѣшнюю реальную дѣйствительность, какъ „плодъ творчества субъекта“. Но не въ нихъ теперь дѣло.

субъекта отъ объекта. Но вотъ вопросъ: употребляетъ ли Марксъ всѣ эти слова въ томъ самомъ смыслѣ, въ какомъ это хотѣлось бы нашему ортодоксальному автору? Не является ли „субстанція“ Плеханова-Аксельродъ „метафизической иллюзіей“ съ точки зрѣнія Маркса? Откуда слѣдуетъ, что Марксъ отожествляетъ съ „мышленіемъ“ совокупность всего вообще даннаго въ опытѣ? Не различаетъ ли онъ, наоборотъ, мышленіе и бытіе, природу и человѣка, субъектъ и объектъ въ предѣлахъ эмпирически даннаго міра? Такое сомнѣніе неизбѣжно возникло бы у читателя, если бы авторъ не окарналъ приведенную цитату, выкинувъ изъ нея все то, что не совсѣмъ согласуется съ его „ортодоксальными“ философскими симпатіями. Это сомнѣніе превратилось бы въ полную увѣренность, если бы читатель отъ изуродованной цитаты обратился къ подлиннику, къ работѣ Маркса и Энгельса „Святое семейство“ и постарался уяснить себѣ ту точку зрѣнія, которая въ этой работѣ развивается.

Возстановимъ прежде всего цитату. „Не предполагать ни въ какой области субстанціи значитъ для него: не признавать бытія отличнаго отъ мышленія, силъ природы (Naturenergie) отличныхъ отъ самопроизвольности духа (geistige Spontaneität), не признавать въ человѣческомъ существѣ никакихъ силъ кромѣ разсудка, не отличать дѣятельнаго отношенія (Tätigkeit) отъ страдательнаго (Leiden), знанія отъ чувствованія и желанія, головы отъ сердца, субъекта отъ объекта, теоріи отъ практики, человѣка отъ критики, абстрактной всеобщности отъ дѣйствительной общности, „я“ отъ „ты“ [1]). Какъ явствуетъ изъ подчеркнутыхъ нами и опущенныхъ нашимъ авторомъ пояснительныхъ замѣчаній, у Маркса на сторонѣ субъекта или мышленія оказывается: „самопроизвольность духа“, „дѣятельное отношеніе“, „разсудокъ“,—на сторонѣ объекта или бытія: „силы природы“, „страдательное отношеніе“, „чувствованія“. Уже одно это заставляетъ предположить, что для Маркса чувственно воспринимаемыя качества предметовъ опыта отнюдь не являются только „нашими“ ощущеніями, нашимъ „мышленіемъ“ или „плодомъ творчества субъекта“, а наоборотъ, принадлежатъ, какъ таковыя, къ области объективнаго міра, къ области бытія или природы.

Не трудно было бы привести десятки фразъ Маркса и Энгельса, въ которыхъ объективное бытіе verbis expressis отожест-

---

[1]) Nachloss. Томъ II, стр. 251.

вляется съ чувственно воспринимаемыми данными опыта [1]). Но какъ я уже замѣтилъ, такія доказательства мало убѣдительны. Обратимся поэтому отъ словъ къ дѣлу, отъ отдѣльныхъ выраженій Маркса къ тѣмъ мыслямъ, которыя развиваются имъ въ работѣ, цитируемой Л. Аксельродъ.

Марксъ критикуетъ здѣсь „критическую критику", т. е. взгляды, защищавшіеся Бруно Бауэромъ и другими писателями того же направленія въ ихъ полемикѣ со Штрауссомъ. Вотъ какъ характеризуетъ Марксъ исходный пунктъ этого спора. „Въ философіи Гегеля есть три элемента: спинозистская субстанція, фихтеанское самосознаніе и необходимо-противорѣчивое единство ихъ обоихъ— гегелевскій абсолютный духъ. Первый элементъ есть метафизически переодѣтая природа въ ея обособленіи отъ человѣка, второй— метафизически переодѣтый духъ въ его обособленіи отъ природы, третій—метафизически переодѣтое единство ихъ, дѣйствительный человѣкъ и дѣйствительный родъ человѣческій" [2]). Однако открыть „дѣйствительнаго человѣка" подъ метафизическимъ облаченіемъ абсолютнаго духа и тѣмъ самымъ навсегда устранить традиціонное противорѣчіе между спиритуализмомъ и матерьялизмомъ удалось лишь Фейербаху, философію котораго Марксъ характеризуетъ, какъ „матерьялизмъ, совпадающій съ гуманизмомъ" [3]). Ни Штрауссъ, ни Бруно Бауэръ не дошли до этого синтеза. „Штрауссъ послѣдовательно сводилъ Гегеля къ спинозистской точкѣ зрѣнія, Бауэръ послѣдовательно сводилъ его—въ области теологіи—къ фихтеанской точкѣ зрѣнія". Ни одинъ изъ нихъ не сумѣлъ возвыситься надъ одностороннимъ

---

[1]) Чтобы не быть голословнымъ, приведу двѣ—три такихъ цитаты. На стр. 304 II тома Nachlass Марксъ говоритъ о „матерьяльныхъ, чувственныхъ, предметныхъ основахъ" („materielle, sinnliche, gegenständliche Grundlagen") человѣческаго самосознанія. Тамъ же указывается, что спекулятивная конструкція Гегеля лишь мнимо преодолѣваетъ „предметный міръ, т. е. міръ чувственно-дѣйствительный" („die gegenständliche Welt, die sinnlich-wirkliche Welt"). На стр. 151-ой бытіе противопоставляется мышленію, какъ „жизнь" „сознанію" (Sie empfinden sehr schmerzlich den Unterschied zwischen Sein und Denken, zwischen Bewusstsein und Leben), а на стр. 117-ой мы читаемъ такую фразу: „Критическая критика выступаетъ здѣсь не только противъ любви, но и противъ всякой жизни, противъ всего непосредственнаго, всякаго чувственнаго опыта, всякаго дѣйствительнаго опыта вообще" („alles Lebendige, alles Unmittelbare, alle sinnliche Erfahrung, alle wirkliche Erfahrung überhaupt"). По Марксу „мышленію" противостоитъ „жизнь", какъ „непосредственный, чувственный, дѣйствительный опытъ". По россійской ортодоксальной теоріи „дѣйствительный опытъ"—вообще безсмыслица, такъ какъ дѣйствительность лежитъ внѣ опыта.

[2]) Nachlass. B. II, S. 247.

[4]) „Mitt dem Humanismus zusammenfallender Materialismus". Nachlass B. II, S. 232.

развитіемъ отдѣльныхъ элементовъ гегелевскаго умозрѣнія; поэтому и Штрауссъ съ его спинозистской, и Бауэръ съ его фихтеанской точкой зрѣнія имѣютъ дѣло съ метафизически переодѣтой дѣйствительностью, всецѣло „остаются въ предѣлахъ спекуляціи Гегеля и представляютъ каждый лишь одну сторону его системы“ [1]).

Уже отсюда видно, что Марксъ отнюдь не склоненъ отстаивать точку зрѣнія Спинозы, даже съ Плехановской поправкой. „Метафизическое переодѣваніе“ природы, совершенное Спинозой, Марксъ характеризуетъ не какъ обоготвореніе природы, а какъ ее „обособленіе“ отъ конкретнаго, „дѣйствительнаго“ человѣка [2]). Болѣе опредѣленно сущность этой послѣдней операціи разсматривается нѣсколькими страницами раньше. Марксъ указываетъ тамъ, что въ спинозистскомъ представленіи о субстанціи нашли свое „абстрактное выраженіе“, свой „логически-метафизическій іероглифъ“ тѣ взгляды, которые Штрауссъ излагаетъ въ своей теоріи „силы общины“ или „традицій“. Бруно Бауэръ, вмѣсто того, чтобы вскрыть этотъ абстрактно-метафизическій характеръ спинозистской субстанціи, поступаетъ какъ разъ наоборотъ: „Онъ заставляетъ“, пишетъ Марксъ, „субстанцію выступить изъ ея логической простоты и принять опредѣленную форму существованія въ видѣ силы общины“. Онъ пускаетъ въ ходъ гегелевскій чудотворный аппаратъ, при помощи котораго *метафизическія категоріи—извлеченныя изъ дѣйствительности абстракціи*—выпрыгиваютъ изъ сферы логики, гдѣ онѣ растворялись въ „простотѣ“ мышленія, и *воплощаются въ дѣйствительности, принимаютъ „опредѣленную форму“ физическаго или человѣческаго существованія*“ [3]). (Курсивъ мой. В. Б.).

Метафизическое переодѣваніе, лежащее въ основѣ спинозизма, состоитъ, слѣдовательно, въ томъ, что субстанція—эта „абстракція, извлеченная изъ дѣйствительности“—принимается за самую дѣйствительность, за нѣкоторое самостоятельное бытіе,— все равно, мыслится ли это бытіе, какъ матерьяльное („физическое“), или какъ духовное („человѣческое“) существованіе. Не трудно убѣдиться, что философскія предпосылки Плехановской

---

[1]) Nachlass. B. II, S. 248.

[2]) Обоготвореніе есть, наоборотъ, очеловѣченіе природы. Въ дѣйствительности, Спиноза вовсе не „обоготворялъ“ природы въ обычномъ смыслѣ этого слова. Отъ традиціонно-религіознаго представленія о Богѣ, какъ творцѣ и промыслителѣ міра, у Спинозы осталось только слово „Богъ“. Его amor Dei intelectualis есть эстетически восторженное созерцаніе постигнутой разумомъ гармоніи міра, а не молитвенное единеніе съ живымъ Богомъ.

[3]) „Nachlass“ B II, S. 245—246.

школы представляютъ продуктъ того же самого „чудотворнаго аппарата“, какимъ пользуется здѣсь Бруно Бауэръ. И у Плеханова субстанція „выпрыгиваетъ изъ сферы мышленія“, „воплощается въ дѣйствительности“, „принимаетъ (подъ именемъ матеріи) форму самостоятельнаго (а именно физическаго) существованія“. Вмѣстѣ съ тѣмъ природа метафизически отдѣляется отъ человѣка: природой оказывается теперь эта воплощенная метафизическая категорія—субстанція, матерія, вещь въ себѣ, находящаяся за предѣлами доступнаго человѣку опыта; а конкретные, непосредственно данные человѣку предметы опыта превращаются въ призрачную видимость, въ чисто субъективные „іероглифы“ какихъ-то совершенно неизвѣстныхъ человѣку качествъ вещей въ себѣ.—По Плеханову, содержанія нашихъ чувственныхъ воспріятій суть іероглифы дѣйствительности-субстанціи,—по Марксу, какъ мы только что видѣли, дѣло обстоитъ какъ разъ наоборотъ: субстанція есть „логически-метафизическій іероглифъ“ дѣйствительности.

Но Марксъ не ограничивается отдѣльными, вскользь брошенными замѣчаніями относительно истинной природы „субстанціи“. Въ томъ же самомъ „Святомъ семействѣ“ онъ дѣлаетъ субстанцію предметомъ спеціальнаго анализа, въ которомъ съ обстоятельностью и ясностью, не оставляющими желать ничего большаго, вскрывается метафизически призрачный характеръ этой категоріи и выясняется ея отношеніе къ дѣйствительности, т. е. къ эмпирически данному намъ міру. Вотъ что читаемъ мы на стр. 156—159 2-го тома „Nachlass“:

„Если я, отправляясь отъ дѣйствительныхъ яблокъ, грушъ, ягодъ, земляники, миндаля и т. п., образую общее представленіе „плодъ“, если я иду дальше и воображаю (mir einbilde), что мое извлеченное изъ дѣйствительныхъ плодовъ абстрактное представленіе „плодъ вообще“ (die Frucht) есть находящееся внѣ меня существо, мало того, есть истинная сущность груши, яблока и т. д., то тѣмъ самымъ я объявляю—выражаясь умозрительно—„плодъ вообще“ субстанціей груши, яблока, миндаля и т. д. Я говорю, слѣдовательно, что для груши несущественно то обстоятельство, что она груша, для яблока то обстоятельство, что оно яблоко. Существеннымъ въ этихъ видахъ оказывается теперь не ихъ дѣйствительное, чувственно-воспринимаемое существованіе (ihr wirkliches, sinnlich anschaubares Dasein), но абстрагированное отъ нихъ и подсунутое мною на мѣсто нихъ существо, существо моего представленія, „плодъ вообще“ (курсивъ мой, В. Б.). Я объявляю теперь, что яблоко, груша и миндаль суть лишь способы существованія, модусы

„плода вообще“. . . . Отдѣльные плоды пріобрѣтаютъ характеръ мнимыхъ плодовъ, ибо истинное существо ихъ есть субстанція die Frucht (плодъ вообще)“.

Какъ видимъ, съ точки зрѣнія Маркса „дѣйствительны“ только „отдѣльные плоды“, только единичные предметы опытнаго міра, представляющіе совокупность тѣхъ или другихъ „чувственно воспринимаемыхъ“ („sinnlich anschaubar“) качествъ. Если я общее понятіе, образованное моимъ мышленіемъ изъ этой эмпирической дѣйствительности, представляю себѣ, какъ нѣчто самостоятельно существующее внѣ меня, то я создаю „субстанцію“, какъ метафизическую иллюзію, хотя бы я не отдѣлялъ еще самого бытія этой субстанціи отъ бытія чувственно данныхъ мнѣ вещей, хотя бы я мыслилъ субстанцію (напр. „матерію“) въ видѣ нѣкоторой сущности, пребывающей въ самыхъ эмпирическихъ вещахъ (въ конкретныхъ плодахъ, камняхъ, людяхъ, деревняхъ и т. п.), а не въ видѣ „вещи въ себѣ“, обрѣтающейся за предѣлами эмпирическаго міра.

Но, справедливо замѣчаетъ далѣе Марксъ, спекулятивный философъ на этой позиціи обыкновенно не останавливается [1]). Спекулятивный философъ идетъ дальше въ своемъ метафизическомъ творчествѣ. Сведеніе всѣхъ конкретныхъ, чувственно данныхъ вещей къ ихъ общей сущности или „субстанціи“ превращаетъ весь міръ въ пустую, тощую абстракцію. Удрученный этой пустотой, метафизикъ старается найти обратный путь отъ своей субстанціи („матеріи“, „плода вообще“ и т. п.) къ дѣйствительному содержанію эмпирическаго міра, къ конкретнымъ яблокамъ, грушамъ и т. д. „Спекулятивный философъ“, пишетъ Марксъ, „снова отказывается, такимъ образомъ, отъ абстракціи „плодъ“, но отказывается спекулятивнымъ, мистическимъ способомъ, а именно, старается дѣлать видъ, что онъ вовсе не отказывается отъ нея“. Субстанція уже раньше порвала свою связь съ головой породившаго ее философа; теперь ей приходится отдѣлиться и отъ тѣхъ чувственно-воспринимаемыхъ вещей, реальной сущностью которыхъ она была превозглашена первоначально. Она обособляется не только отъ человѣка, но и отъ природы, не только отъ мышленія, но и отъ эмпирическаго бытія; она становится (im Traum, im Traum, versteht sich!) вещью въ себѣ, которая откуда-то извнѣ опредѣляетъ собою эмпирическія вещи нашего чувственнаго воспріятія. Эту новую точку зрѣнія спекулятивнаго философа Марксъ характеризуетъ слѣдующимъ образомъ: „Теперь уже нельзя сказать „груша есть плодъ, яблоко есть плодъ,

---

[1]) Наши „ортодоксальные“ интерпретаторы философіи Маркса живой тому примѣръ.

миндаль есть плодъ“, но приходится говорить такъ: „плодъ“ проявляется въ формѣ яблока (точнѣе, „полагаетъ себя, какъ яблоко“—„setzt sich, als Apfel“), плодъ проявляется въ формѣ миндаля и т. п.; различія между яблокомъ, грушей, миндалемъ становятся саморазличеніемъ „плода“...

...„Когда обыкновенный человѣкъ говоритъ, что существуютъ яблоки и груши, онъ не думаетъ, что этимъ сказано нѣчто необычайное. Но когда философъ выражаетъ въ спекулятивной формѣ существованіе этихъ предметовъ, онъ говоритъ нѣчто необычайное. Онъ совершилъ чудо: изъ нереальнаго, существующаго лишь въ мысли предмета („Verstandesvesen“), изъ „плода вообще“ онъ произвелъ дѣйствительные предметы природы, — яблоко, грушу и т. п.; другими словами, онъ создалъ эти плоды изъ своего собственнаго абстрактнаго разсудка, ибо онъ представляетъ себя, какъ абсолютный субъектъ, находящійся внѣ его, въ данномъ случаѣ, какъ „плодъ вообще“, и каждый разъ, когда онъ говоритъ о какомъ-либо дѣйствительно существующемъ предметѣ, онъ совершаетъ актъ творенія“.

Читатель, пожалуй, скажетъ, что въ данномъ случаѣ критика Маркса не затрагиваетъ его сверхопытныхъ интерпретаторовъ: здѣсь Марксъ критикуетъ не спинозистскій, а фихтеанскій элементъ Гегелевской философіи, представленіе о природѣ, какъ абсолютномъ субъектѣ или міровомъ духѣ. Въ отожествленіи матеріи и духа, законовъ развитія природы и законовъ человѣческаго мышленія Плехановская школа не повинна; по ея ученію вещи въ себѣ воздѣйствуютъ на наши чувства по закону причинности, отличному отъ законовъ логики. — Но въ той части аргументаціи Маркса, которая воспроизведена выше, этотъ моментъ абсолютнаго духа еще остается въ сторонѣ. Марксъ не касается пока вопроса о томъ, **какъ** воздѣйствуетъ субстанція на эмпирическій міръ. Онъ констатируетъ, что самое представленіе о субстанціи , какъ самостоятельномъ бытіи воздѣйствующемъ на эмпирическій міръ, есть точка зрѣнія абсолютнаго субъекта. Разъ наша абстракція (субстанція, матерія, плодъ вообще) производитъ дѣйствительные предметы природы (яблоки, груши и т. п.), то природѣ уже приписанъ нами характеръ субъекта. Творитъ ли субстанція по закону причинности, или по закону логическаго основанія, мы пока не знаемъ. Но уже одинъ тотъ фактъ, что субстанція вообще творитъ **дѣйствительность**— т. е. эмпирически данныя вещи, есть чудо. Уже одинъ этотъ фактъ свидѣтельствуетъ, что мы „представляемъ себя“ (т. е. абстракцію, существующую только въ нашемъ мышленіи, напр., „плодъ вообще“, „матерію“ и т. п.) „какъ абсолютный субъектъ, находящійся внѣ насъ“.

Не подлежитъ, такимъ образомъ, ни малѣйшему сомнѣнію, что Марксъ **не признавалъ** субстанціи въ томъ смыслѣ, какой хочетъ навязать ему его вѣрная послѣдовательница, Л. Аксельродъ. Вѣрнѣе, Марксъ „признавалъ" субстанцію тѣмъ, что она есть въ дѣйствительности: нашей конструкціей, абстрактнымъ понятіемъ, извлеченнымъ изъ эмпирически даннаго міра. „Дѣйствительнымъ мірскимъ содержаніемъ" субстанціи онъ считалъ именно этотъ эмпирическій міръ, чувственно воспринимая вещи, которыя въ самомъ непосредственномъ опытѣ даны, какъ нѣчто **отличное отъ человѣка**,—т. е. находятся внѣ человѣческаго организма и измѣняются по законамъ, не совпадающимъ съ законами человѣческаго мышленія.

Основная ошибка „критической критики" заключается по Марксу, въ томъ, что она разсматриваетъ всю данную въ опытѣ дѣйствительность, какъ нѣчто субъективное, какъ „actus purus" сомосознанія. Вслѣдствіе этого свои собственныя теоретическія конструкціи она принимаетъ за конкретную практику эмпирической жизни и, наоборотъ конкретные, реальные конфликты практики воспринимаетъ и разрѣшаетъ, какъ противорѣчія отвлеченнаго мышленія. Даже такой въ высокой степени внѣшній для литератора предметъ, какъ эмпирически данный цензоръ, превращается подъ перомъ „критическихъ" литераторовъ въ продуктъ саморазличенія литераторскаго „я".—борьба литературы съ цензурой принимаетъ форму борьбы однѣхъ сторонъ литераторскаго духа съ другими.

Согласно критической критикѣ, пишетъ Марксъ, источникъ всѣхъ невзгодъ, испытываемыхъ рабочими, лежитъ въ ихъ мышленіи... „Однако „вульгарные" рабочіе-коммунисты, занятые напр., въ мастерскихъ Манчестера и Ліона, отнюдь не думаютъ, что они могутъ устранить своихъ хозяевъ и свое практическое угнетеніе путемъ теоретическаго резонерства, путемъ „чистаго мышленія". Они очень чувствительно воспринимаютъ разницу между бытіемъ и мышленіемъ, между сознаніемъ и жизнью. Они знаютъ, что собственность, капиталъ, деньги, наемный трудъ и т. п. представляютъ изъ себя не идеальныя созданія мозга, а очень практическіе, очень объективные продукты ихъ самоотчужденія, что слѣдовательно, и устранить ихъ можно только практическимъ, объективнымъ способомъ,—дабы не только въ мышленіи, въ сознаніи, но и въ вульгарномъ бытіи, въ жизни человѣкъ сталъ настоящимъ человѣкомъ. Между тѣмъ критическая критика поучаетъ ихъ, что они перестанутъ быть наемными рабочими въ дѣйствительности, если устранятъ въ своемъ мышленіи идею наемнаго труда, если они въ мысляхъ своихъ перестанутъ считать себя наемными рабочими... Критическая критика поучаетъ

ихъ, что они устранятъ дѣйствительный капиталъ, если они мысленно преодолѣютъ категорію капитала, что они дѣйствительно измѣнятся и сдѣлаются дѣйствительными людьми, если они въ сознаніи преобразуютъ свое абстрактное я, и презрительно отвергнутъ, какъ операцію некритическую, измѣненіе дѣйствительныхъ условій ихъ бытія, т. е. ихъ дѣйствительное я. „Духъ", усматривающій въ дѣйствительности лишь категоріи, сводитъ, конечно, всю человѣческую дѣятельность и практику къ діалектическому процессу мышленія критической критики" [1]).

Здѣсь съ полной отчетливостью выступаютъ тѣ признаки, на основаніи которыхъ Марксъ различаетъ субъективное отъ объективнаго въ предѣлахъ опытнаго міра. Эти признаки: произвольность („Spontaneität") нашихъ теоретическихъ конструкцій съ одной стороны,—независимость эпирической дѣйствительности отъ нашей воли и нашихъ умственныхъ построеній съ другой стороны.

Объективная дѣйствительность дана намъ въ опытѣ, какъ чувственное содержаніе непосредственнаго воспріятія. Наши субъективныя представленія, т. е. воспоминанія воспріятій, служатъ матеріаломъ для построенія общихъ понятій, категорій, всякихъ вообще умственныхъ конструкцій, которыя всегда произвольны,—и тѣмъ произвольнѣе, чѣмъ онѣ универсальнѣе, чѣмъ дальше отъ конкретной дѣйствительности непосредственнаго воспріятія.

Само собой разумѣется, „произвольность" умственныхъ построеній состоитъ вовсе не въ томъ, что они безпричинны, что воля, творящая въ этой области, ничѣмъ не обусловлена. Для того чтобы рабочій могъ преодолѣть „категорію" наемнаго труда въ своемъ представленіи, для того чтобы въ немъ могло возникнуть самое желаніе, самая „воля" преодолѣть эту категорію, необходима наличность извѣстныхъ конфликтовъ въ области тѣхъ воспріятій и чувствованій, изъ которыхъ складывается его практическая, дѣйствительная жизнь. Конфликтъ идей лишь „отражаетъ" въ себѣ конфликтъ конкретной практики. Но теоретическое преодолѣніе этого конфликта, и его устраненіе на практикѣ—вещи совершенно различныя. Въ первомъ случаѣ дѣло идетъ о комбинированіи нашихъ представленій—воспоминаній. Представленія мы можемъ разсѣкать на части, соединять и перетасовывать съ величайшею легкостью; они не оказываютъ почти никакого сопротивленія нашей конструирующей дѣятельносви; постановка задачи почти совпадаетъ здѣсь съ ея рѣшеніемъ. Если я, напр., въ моемъ представленіи создаю какой-нибудь со-

---

[1]) Nachlass B. II. s. 151—152.

вершенно фантастическій цвѣтокъ, то разработка плана моего творчества не отдѣляется отъ воплощенія этого плана: уяснить себѣ, какую именно комбинацію представленій я желаю осуществить, значитъ уже осуществить эту комбинацію, ибо въ данномъ случаѣ уясненіе своего желанія, своей воли, задачи своего творчества какъ разъ и состоитъ въ полученіи той самой комбинаціи представленій, въ которой это желаніе, эта воля, эта задача реализуется. Такимъ образомъ, „спонтанейность" нашей духовной дѣятельности состоитъ не въ томъ, что наша воля возникаетъ свободно, или безпричинно, а въ томъ, что она реализуется свободно, т. е. не встрѣчаетъ почти никакого сопротивленія въ томъ матерьялѣ, съ которымъ она оперируетъ: въ матерьялѣ нашихъ представленій.

Иначе обстоитъ дѣло въ конкретной практикѣ. Здѣсь „внѣшняя" природа непосредственно дана въ каждомъ актѣ нашей дѣятельности какъ матеріальное сопротивленіе, которое приходится преодолѣть, чтобы реализовать данную практическую задачу, воплотить данную конструкцію; причемъ способъ этого преодолѣнія, методъ этого воплощенія диктуется не внутренней логикой воплощаемой нами конструкціи, а „независимыми" отъ нея, „внѣшними" по отношенію къ ней законами природы. Такъ напримѣръ, если бы я, не ограничиваясь представленіемъ фантастическаго цвѣтка, пожелалъ получить живой цвѣтокъ такого же вида, то мнѣ пришлось бы прибѣгнуть къ методамъ, такъ называемаго, искусственнаго подбора, не имѣющимъ ничего общаго ни съ самой схемой искомаго цвѣтка, ни съ тѣми способами, какими она возникла въ моемъ сознаніи изъ отдѣльныхъ представленій-воспоминаній. Я не достигъ бы никакого результата, если бы вздумалъ въ своемъ практическомъ воздѣйствіи на природу исходить изъ внутренней логики моей конструкціи,— сталъ бы, напр., вырѣзывать изъ живыхъ цвѣтовъ и соединять вмѣстѣ отдѣльныя части, соотвѣтствующія аналогичнымъ частямъ цвѣтка, созданнаго моей фантазіей.

Въ качествѣ примѣра конструирующей дѣятельности нашего духа я взялъ совершенно произвольное фантастическое представленіе. Но, скажетъ читатель, что же общаго между продуктами такой свободной фантазіи и теоретическою дѣятельностью человѣка? Если оторванныя отъ всякаго опыта метафизическія категоріи въ родѣ „субстанціи", „вещи въ себѣ", „абсолютнаго духа" и создаются свободными полетами умозрительной фантазіи, то именно потому, что здѣсь абстрагирующая мысль преступаетъ свои законные научные предѣлы, пытается отвлечься не отъ какой-либо части дѣйствительности, а отъ всей дѣйствительности цѣликомъ. Полученный въ результатѣ нуль каждый философъ за-

полняетъ затѣмъ тѣми грезами, какія ему больше нравятся. Но поскольку абстракція еще не утратила своего познавательнаго, научнаго характера, поскольку in intellectu еще остается частица того, что было in sensu, научное построеніе не заключаетъ въ себѣ ни грана произвола,—это простой отпечатокъ дѣйствительности. Напримѣръ, „плодъ вообще" есть совокупность общихъ признаковъ конкретно, реально существующихъ въ яблокѣ, въ грушѣ, въ каждомъ эпмирически данномъ плодѣ. Выходитъ какъ будто бы, что Марксъ не имѣлъ права называть „плодъ вообще" метафизической категоріей, разъ это понятіе мыслится, какъ совокупность чувственно данныхъ качествъ, общихъ всѣмъ плодамъ; лишь съ того момента, какъ „плодъ вообще" отдѣляется отъ эмпирическихъ плодовъ, и подъ видомъ вещи въ себѣ (все равно, „матеріи" или „духа") начинаетъ производить конкретныя вещи,—лишь съ этого момента „плодъ" изъ научной категоріи превращается въ метафизическую, изъ отраженія дѣйствительности въ мистическое бытіе, творящее дѣйствительность.

Взлядъ на познаніе, какъ на пассивное отраженіе дѣйствительности, какъ на ея „чистое описаніе" и т. п. во всѣ времена былъ очень распространенъ среди представителей научной мысли. И со стороны человѣка науки такой взглядъ есть конечно вполнѣ естественнная реакція противъ метафизика, который даже въ томъ случаѣ, если онъ выступаетъ подъ плащемъ „матеріалиста", не можетъ не превратить весь эмпирическій міръ въ actus purus своего творчества, въ свои „субъективныя" представленія, чтобы имѣть затѣмъ невинное удовольствіе снова сотворить этотъ бѣдный міръ изъ своей собственной абстракціи, провозглашенной самой подлинной, самой настоящей, самой что ни на есть объективной реальностью.—Чисто страдательный, пассивный характеръ приписывалъ познанію и Людвигъ Фейербахъ, философскія идеи котораго въ общемъ и цѣломъ раздѣлялъ Марксъ въ періодъ борьбы съ „критической критикой". Но, какъ мы сейчасъ увидимъ, именно въ вопросѣ объ отношеніи теоріи къ практикѣ Марксъ уже тогда внесъ въ ученіе Фейербаха многознаменательныя поправки. Сначала познакомимся однако съ точкой зрѣнія самого Фейербаха.

Въ предисловіи ко 2-му изданію своей „Сущности Христіанства" Фейербахъ слѣдующимъ образомъ резюмируетъ основы своей философіи. „Эта философія отрѣшилась отъ субстанціи Спинозы, отъ „я" Канта и Фихте, отъ абсолютнаго тожества Шеллинга, отъ абсолютнаго духа Гегеля и т. п. отвлеченныхъ, только мыслимыхъ или воображаемыхъ вещей и сдѣлала своимъ принципомъ дѣйствительную, вѣрнѣе самую дѣйствительную

сущность, истинное ens realissimum, человѣка, т. е. самое позитивное, реальное начало. Она производитъ каждую мысль изъ ея противоположности, изъ сущности, изъ чувствъ, и относится къ предмету чувственно, т. е. страдательно, прежде чѣмъ опредѣлить его мысленно" [1]). Но и самый этотъ актъ „мысленнаго опредѣленія" рѣзко отдѣлялся Фейербахомъ отъ всей остальной человѣческой практики. Познаніе природы Фейербахъ подводитъ подъ категорію чистаго незаинтересованнаго „созерцанія",—созерцанія, отрѣшеннаго отъ всякой „эгоистической воли", исполненнаго резиньяціи передъ природой, какъ она намъ дана. „Созерцаніе есть признаніе. Все, созерцаемое нами, очаровываетъ кичливую волю своей скрытой притягательной силой, своимъ внѣшнимъ видомъ"... „Созерцаніе и поклоненіе—по существу одно и то же"... „Изученіе природы есть служеніе природѣ, идолопоклонство въ смыслѣ іудейскаго и христіанскаго Бога" [2]). Этому научно-созерцательному и въ тоже время эстетическому отношенію къ природѣ, началу эллинскому, Фейербахъ противопоставляетъ отношеніе практическое, начало еврейское, какъ нѣчто весьма низменное. „Въ глазахъ евреевъ природа была простымъ средствомъ къ достиженію эгоистическихъ цѣлей, простымъ объектомъ воли"... „Это для теоріи безпочвенное и необоснованное ученіе лишь утверждаетъ утилитаризмъ, эгоизмъ и выражаетъ только велѣніе дѣлать природу предметомъ пользованія и наслажденія, а не мышленія и созерцанія" [3]).

Вотъ эти то мысли и вызвали со стороны Маркса рядъ критическихъ замѣчаній при первомъ же знакомствѣ съ книгой Л. Фейербаха. „Главный недостатокъ матеріализма — до Фейербаховскаго включительно", пишетъ Марксъ „состоялъ до сихъ поръ въ томъ, что онъ разсматривалъ дѣйствительность, предметный, воспринимаемый, внѣшними чувствами міръ лишь въ формѣ объекта или въ формѣ созерцанія, а не въ формѣ конкретной человѣческой дѣятельности, не въ формѣ практики, не субъективно. Поэтому дѣятельную сторону, въ противоположность матеріализму, развивалъ до сихъ поръ идеализмъ, но развивалъ отвлеченно, такъ какъ идеализмъ, естественно, не признаетъ конкретной дѣятельности, какъ таковой. Фейербахъ хочетъ имѣть дѣло съ конкретными

---

[1]) Цит. по переводу Антоновскаго: „Сущность Христіанства", Изд. „Прометей". Спб. 1908, стр. XXV. Какъ видимъ, и для Фейербаха „матерія" не имѣетъ ничего общаго съ „субстанціей", отъ которой „отрѣшилась" его философія. И для него исходить изъ матеріи значитъ исходить изъ „чувственнаго отношенія къ предмету".

[2]) „Сущн. Христ.", стр. 101, 102.

[3]) Тамъ же, стр. 100, 102.

объектами, дѣйствительно отличными отъ объектовъ, существующихъ лишь въ нашихъ мысляхъ. Но онъ не доходитъ до взгляда на человѣческую дѣятельность, какъ на предметную дѣятельность. Вотъ почему въ „Сущности Христіанства“ онъ разсматриваетъ, какъ истинно человѣческую дѣятельность, только дѣятельность теоретическую, между тѣмъ какъ практика понимается и изображается тамъ лишь въ грязно-жидовской формѣ своего проявленія. Вотъ почему также онъ не понимаетъ значенія „революціонной“, практически-критической дѣятельности“.

„Недовольный отвлеченнымъ мышленіемъ, Фейербахъ взываетъ къ впечатлѣніямъ, получаемымъ внѣшними чувствами; но міръ конкретныхъ явленій не представляется ему въ видѣ конкретной практической человѣческой дѣятельности“.

„Философы лишь объясняли міръ такъ или иначе; но дѣло заключается въ томъ, чтобы измѣнить его“ [1]).

Въ остальныхъ критическихъ замѣчаніяхъ по адресу Фейербаха Марксъ конкретизируетъ свою точку зрѣнія и намѣчаетъ уже отдѣльныя линіи той философской концепціи, которая впослѣдствіи получила названіе историческаго матеріализма. Такъ напримѣръ, Марксъ пишетъ: „Сущность религіи Фейербахъ объясняетъ сущностью человѣка. Но сущность человѣка — это вовсе не абстрактъ, свойственный отдѣльному лицу. Въ своей дѣйствительности это есть совокупность всѣхъ общественныхъ отношеній“. „Общественныя отношенія“, т. е. отношенія, устанавливающіяся между людьми въ ихъ совмѣстной практической борьбѣ съ природой, составляютъ „сущность“ человѣка данной исторической эпохи, а, слѣдовательно, и базисъ всѣхъ его теоретическихъ построеній. Исходя изъ этого положенія, Марксъ сводитъ содержаніе идеологическихъ конструкцій къ ихъ матеріалистическому источнику, къ производственнымъ отношеніямъ. Но самый механизмъ идеологическаго конструированія, самый процессъ человѣческаго познанія не былъ подвергнутъ Марксомъ систематическому анализу. Выписанныя выше цѣликомъ замѣчанія Маркса представляютъ особый интересъ именно потому, что здѣсь указывается то направленіе, въ которомъ Марксъ думалъ вести этотъ фактически невыполненный имъ анализъ.

Марксъ соглашается съ Фейербахомъ, что произвольнымъ конструкціямъ „отвлеченнаго мышленія“ слѣдуетъ противопо-

---

[1]) Цит. изъ „Фридрихъ Энгельсъ. Людвигъ Фейербахъ. Переводъ съ предисловіемъ и примѣчаніями Г. В. Плеханова“. Спб. 1906.

ставить въ качествѣ исходной точки „міръ конкретныхъ явленій“, міръ „впечатлѣній, получаемыхъ внѣшними чувствами“. Ошибка Фейербаха заключается лишь въ томъ, что онъ совершенно отдѣляетъ созерцаніе природы отъ практической борьбы съ ней, въ томъ, что „міръ конкретныхъ явленій не представляется ему въ видѣ конкретной практической человѣческой дѣятельности“.

Но какимъ же образомъ матерьялистъ можетъ разсматривать явленія природы, какъ человѣческую практику? Не значитъ ли это стать на ту самую идеалистическую точку зрѣнія, съ которой Марксъ сражается въ „Святомъ семействѣ“? Не значитъ ли это видѣть въ природѣ лишь actus purus самосознанія „продуктъ творчества субъекта“? Наши „ортодоксы“, несмотря на всѣ ихъ діалектическія симпатіи, не находятъ выхода изъ этой метафизической дилеммы: если actus, такъ ужъ непремѣнно purus, чистое субъективное творчество, — если бытіе, такъ уже абсолютно объективное, совершенно обособленное отъ всякой человѣческой практики. Марксъ былъ какъ нельзя болѣе далекъ отъ этого наивнаго „или-или“. Недостатокъ Фейербаховскаго матерьялизма Марксъ видитъ не въ томъ, что матерьялизмъ этотъ разсматриваетъ предметный міръ въ формѣ объекта, а въ томъ, что онъ разсматриваетъ міръ „лишь въ формѣ объекта“ и—съ другой стороны — „не доходитъ до взгляда на человѣческую дѣятельность, какъ на предметную дѣятельность“. Очевидно, такимъ образомъ, что для Маркса „объективное“ (Gegenständlichkeit, Leiden) и „субъективное“ (Spontaneität, Tätigkeit) не составляютъ двухъ совершенно самостоятельныхъ областей міра (какъ для нашихъ „ортодоксовъ“) или хотя бы двухъ принципіально противоположныхъ точекъ зрѣнія на міръ (какъ для Фейербаха), а образуютъ лишь различные элементы самой „конкретной человѣческой практики“, которая въ одно и тоже время и „субъективна“ и „предметна“.

Выше я уже указывалъ на тотъ общеизвѣстный фактъ, что намъ нѣтъ никакой надобности искать природу въ запредѣльныхъ сферахъ, такъ какъ она непосредственно дана намъ въ каждомъ актѣ нашей практической дѣятельности, какъ матерьяльное препятствіе, какъ сопротивленіе, преодолѣваемое этимъ актомъ. Но этого мало. Матерьяльное сопротивленіе природы не есть нѣчто абсолютно „внѣшнее“ по отношенію къ нашей практикѣ, нѣкоторое досадное несовершенство эмпирическаго міра, мѣшающее нашей сознательной активности проявиться во всей чистотѣ и полнотѣ,—матерьяльное сопротивленіе есть условіе самаго существованія сознательной активности, какъ таковой. „Воля“, сознательная цѣль нашей дѣятельности можетъ имѣть

мѣсто лишь постольку, поскольку эта дѣятельность представляетъ борьбу съ препятствіями, распадается на рядъ „неудачныхъ“, пріостановленныхъ внѣшнимъ сопротивленіемъ попытокъ, которыя возобновляются все снова и снова, съ каждымъ новымъ разомъ все дальше и дальше отодвигаютъ препятствіе, пока, наконецъ, преслѣдуемая нами задача не осуществляется вполнѣ. Если человѣческій актъ реализуется безпрепятственно, или преодолѣваетъ препятствіе безъ малѣйшихъ остановокъ и колебаній, то онъ уже не можетъ быть волевымъ, цѣлесообразнымъ, сознательнымъ, — въ этомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ автоматически дѣйствующимъ механизмомъ, съ такъ называемымъ „рефлексомъ“. Такимъ образомъ, сознаніе совершенно неотдѣлимо отъ человѣческой практики. Мы сознаемъ и свою собственную активность и противостоящую ей природу лишь до тѣхъ поръ, пока мы боремся съ природой и пока борьба эта не закончена, пока матерьяльное сопротивленіе природы еще только преодолѣвается нами, но не побѣждено окончательно. Побѣжденная природа исчезаетъ изъ сознанія. Актъ, идеально выработанный, не нуждающійся въ дальнѣйшемъ совершенствованіи, т.-е. побѣждающій природное сопротивленіе съ неизмѣнной правильностью и наименьшей затратой силъ, перестаетъ быть „нашимъ“, т. е. сознательно-волевымъ актомъ, спускается въ область инстинктивно-безсознательныхъ рефлексовъ нашего организма.

Мы не имѣемъ рѣшительно никакихъ основаній сомнѣваться въ „истинности“, въ подлинности той природы, которая непосредственно дана въ нашей практикѣ. Всѣ тѣ свойства и признаки вещей, всѣ тѣ элементы и комбинаціи элементовъ, которые выдѣляются передъ нами, какъ препятствія, преодолѣваемыя нашей жизненной борьбой, не заключаютъ въ себѣ ничего „нашего“, принадлежатъ самой природѣ, существуютъ „въ себѣ“ именно такъ, какъ они даны „намъ“. Но намъ д а е т с я въ природѣ лишь то, на что наталкивается наша практика, какъ на препятствіе. На ряду съ выдѣленными уже нами элементами и комбинаціями элементовъ природы, въ ней имѣется, быть можетъ, безчисленное множество иныхъ элементовъ и комбинацій, о которыхъ мы совершенно ничего не знаемъ, — и не потому, что мы вообще неспособны ихъ познать, а только потому, что мы ни разу еще не встрѣтились съ ними въ нашей дѣятельности. Хотя эти безчисленныя содержанія природы находятся въ полѣ нашего чувственнаго воспріятія, они никогда не попадаютъ въ п о л е я с н а г о воспріятія, никогда не фиксируются нашимъ вниманіемъ, а потому и не оставляютъ никакого слѣда въ нашихъ представленіяхъ—воспоминаніяхъ. Только расширеніе нашей практики, только созданіе новыхъ практическихъ потреб-

ностей, новыхъ задачъ, новыхъ типовъ активности можетъ расширить содержаніе природы, данной въ нашихъ воспріятіяхъ.

Нѣтъ, слѣдовательно, никакого смысла говорить о познаніи природы, какъ она есть „въ себѣ", т. е. внѣ всякой связи съ человѣческой практикой. Для познанія природа существуетъ только, какъ совокупность препятствій, выдѣлившихся въ различныхъ областяхъ человѣческой дѣятельности. И самое познаніе отнюдь не есть „чистое созерцаніе" этой совокупности, а опять таки специфическая дѣятельность, своеобразная борьба съ природой. Въ самомъ дѣлѣ, уже простое „воспріятіе" даннаго предмета, т. е. его выдѣленіе изъ всего остального содержанія природы, есть продуктъ сравненія. Но когда мы сравниваемъ различныя вещи, схватываемъ ихъ общіе признаки и создаемъ классификацію, мы вовсе не ограничиваемся пассивнымъ отраженіемъ даннаго: мы активно разыскиваемъ общіе признаки, мы употребляемъ цѣлый рядъ усилій, для того чтобы изолировать ихъ отъ всего посторонняго, мѣшающаго нашей задачѣ, затемняющаго интересующія насъ черты.—Кромѣ того, самый выборъ того или другого признака, какъ основы классификаціи, зависитъ исключительно отъ насъ, отъ задачъ нашей практики. Въ природѣ, какъ таковой, нѣтъ ни общаго, ни частнаго, ни существеннаго, ни второстепеннаго. Въ природѣ нѣтъ двухъ предметовъ, обладающихъ какимъ-либо „общимъ", т. е. совершенно тожественнымъ, качествомъ,—но съ другой стороны въ природѣ нѣтъ ни одного строго индивидуальнаго качества. Какимъ бы исключительнымъ, рѣдкимъ, случайнымъ ни казался намъ данный признакъ данной вещи, мы при ближайшемъ анализѣ всегда находимъ, что въ другихъ вещахъ имѣются „сходные" признаки, что эти сходные признаки путемъ ряда нечувствительныхъ переходовъ связываютъ данную исключительную особенность съ очень распространенными свойствами очень обычныхъ предметовъ. — Рѣшительно всякій признакъ можетъ быть сдѣланъ нами „общимъ", т. е. можетъ быть взятъ за основу нашей классификаціи. Слѣдовательно, никакое созерцаніе природы, если бы оно даже и было психологически возможно, не дало бы намъ отвѣта на вопросъ: что же именно въ данныхъ вещахъ должно быть выдѣлено, какъ общее и существенное, и что отброшено, какъ частное и второстепенное? Рѣшеніе этого вопроса всецѣло зависитъ отъ нашихъ человѣческихъ интересовъ и потребностей, отъ направленія человѣческой практики.

Только съ этой точки зрѣнія мы можемъ понять, почему Марксъ называетъ общее понятіе „плодъ" метафизической категоріей даже въ томъ случаѣ, если бытіе плода-субстанціи не отдѣляется отъ дѣйствительныхъ, эмпирически данныхъ плодовъ.

Тѣ конкретные признаки, которые положены въ основу понятія „плодъ“, дѣйствительно находятся въ конкретныхъ яблокахъ, грушахъ и т. д., принадлежатъ самой природѣ. Но въ природѣ эти признаки существуютъ совершенно такъ же, какъ и всякіе другіе: сами по себѣ они не являются „общими“, не заключаютъ въ себѣ рѣшительно ничего „существеннаго“, „субстанціальнаго“,— „субстанція“ есть только категорія мышленія. Субстанціально для человѣка то, что играетъ особенно важную роль въ его борьбѣ съ природой при данномъ направленіи этой борьбы, опредѣляемомъ данными потребностями человѣческаго организма.

Какъ мы видѣли, Фейербахъ считалъ практическую точку зрѣнія на познаніе „ученіемъ, теоретически безпочвеннымъ и не обоснованнымъ“. И въ его время это дѣйствительно было такъ. Научной была тогда школа англійскихъ эмпириковъ, которые видѣли въ психикѣ человѣка лишь статическія „ощущенія“, ихъ отпечатки въ памяти „представленія“ и подчиненные опредѣленнымъ законамъ „ассоціаціи“ представленій. Самый процессъ образованія представленій и ихъ ассоціированія, какъ непосредственно данная активность, ускользалъ отъ вниманія науки. Какъ справедливо замѣчаетъ Марксъ въ приведенной выше цитатѣ, научный матерьялизмъ того времени видѣлъ во всемъ лишь неподвижные объекты,—дѣятельную сторону развивалъ лишь метафизическій идеализмъ; но, конечно, этотъ послѣдній находилъ активность не въ конкретныхъ эмпирическихъ данныхъ, а лишь въ своихъ абстрактныхъ построеніяхъ, — иначе онъ не былъ бы ни идеализмомъ, ни метафизикой.

Въ настоящее время положеніе дѣлъ радикально измѣнилось. Высказанная Марксомъ практическая точка зрѣнія, которая въ 40-хъ годахъ прошлаго вѣка могла быть только намѣчена, получила цѣлый рядъ блестящихъ подтвержденій въ самыхъ различныхъ областяхъ: и въ психологіи, и въ физіологіи, и въ методологіи точныхъ наукъ (математики, физики). Въ результатѣ все болѣе и болѣе общепризнанной становится мысль, что никакихъ состояній сознанія, въ строгомъ смыслѣ этого статистическаго слова, не существуетъ, что каждое такое „состояніе“ есть въ дѣйствительности волевой процессъ, построенный по одному типу съ актами нашей практической борьбы съ природой. Элементъ борьбы, элементъ преодолѣнія препятствій есть основное условіе сознанія. Элементъ этотъ присутствуетъ—правда въ очень ослабленной степени — даже въ нашихъ совершенно „свободныхъ“ мечтахъ. Даже субъективныя представленія, существующія лишь въ нашей памяти, „сопротивляются“ творческимъ порывамъ фантазіи, сохраняютъ въ себѣ нѣкоторые слѣды той „матеріальности“, которая дана въ непосредственномъ воспрія-

тіи,—и лишь постольку, поскольку эти слѣды сохраняются, работа фантазіи можетъ сознаваться нами.—Actus purus—отрѣшенный отъ всякой матеріи духъ — есть психическое nonsens, какъ и materia pura, или вещь въ себѣ. Всякое сознаніе есть практика, всякая практика есть борьба, т. е. единство активнаго и матерьяльнаго элементовъ, — но единство, понимаемое не какъ примиреніе противоположныхъ началъ, а какъ творческій конфликтъ ихъ, который преодолѣвается лишь для того, чтобы снова возникнуть въ болѣе широкомъ масштабѣ, включить въ себя новое, болѣе богатое содержаніе.

Весь прогрессъ человѣчества, если его разсматривать со стороны механизма нашей практики, сводится къ превращенію сознательныхъ актовъ въ рефлекторные; но результатомъ этого прогресса является не пантеистически восторженное созерцаніе достигнутой гармоніи, а постановка и преодолѣніе новыхъ, болѣе мощныхъ дисгармоній. — Усвоеніе начатковъ любой науки, любого искусства сопровождается переходомъ извѣстныхъ сознательно-волевыхъ актовъ въ безсознательно-автоматическіе. Овладѣть грамотой—значитъ на мѣсто сознательнаго конструированія словъ изъ отдѣльныхъ звуковъ и ихъ буквенныхъ символовъ поставить безсознательное, механическое чтеніе. Усвоить себѣ начатки столярнаго ремесла — значитъ выучиться съ безсознательно-автоматической точностью выполнять элементарныя движенія топоромъ, пилой, рубанкомъ и др. инструментами. Пока ваше сознаніе поглощается процессомъ чтенія, конструированіе смысла отдѣльныхъ словъ и фразъ есть ваша „конечная цѣль"; проблемы, развертывающіяся въ самомъ содержаніи читаемой вами книги, для васъ еще не существуютъ. Пока вы должны сознательно координировать ваши движенія, чтобы не скривить пилу, взять рубанкомъ ровную стружку и т. п., до тѣхъ поръ построеніе стола есть для васъ лишь „умопостигаемая" задача, лежащая за границами эмпирически доступной вамъ практики.

Но само собою разумѣется, эти автоматическіе механизмы, образующіеся изъ сознательныхъ актовъ, имѣютъ значеніе не сами по себѣ, а лишь какъ орудія дальнѣйшаго сознательнаго творчества. Спинозистская Natura naturata, осуществленная гармонія, какъ таковая, вообще не существуетъ для человѣка. Эстетическій восторгъ передъ геніальнымъ произведеніемъ науки или искусства вызывается не психологически невозможнымъ „созерцаніемъ" достигнутаго совершенства, а мысленнымъ воспроизведеніемъ борьбы за это совершенство; мы воспринимаемъ не продуктъ творчества генія, а самый актъ этого творчества; мы наслаждаемся въ сущности тѣмъ, что переживаемъ въ своей фантазіи въ болѣе или менѣе сокращенномъ и упрощенномъ

видѣ процессъ созданія даннаго произведенія. „Созерцая“ человѣческое твореніе, мы воспринимаемъ, т. е. воспроизводимъ схему создавшаго его акта: въ нашемъ сознаніи вырисовывается художественная или научная „идея“ автора, тѣ препятствія, которыя она должна была побѣдить при своемъ воплощеніи и самый процессъ преодолѣнія этихъ препятствій. Только при этихъ условіяхъ мы понимаемъ произведеніе искусства или науки, только при этихъ условіяхъ оно вообще существуетъ для насъ, какъ произведеніе человѣка; въ противномъ случаѣ мы имѣемъ передъ собой лишь извѣстную комбинацію элементовъ природы: красочныхъ пятенъ, звуковыхъ сочетаній и т. п., — тогда мы познаемъ эту комбинацію, оріентируемся въ ней, преодолѣваемъ ея природное сопротивленіе съ точки зрѣнія какой-либо нашей цѣли, не имѣющей ничего общаго съ задачей художника или ученаго, создавшаго разсматриваемое нами произведеніе.

Не только „гносеологическая“ проблема — т. е. вопросъ о природѣ познанія, его задачахъ, о смыслѣ и значеніи его классификацій—получаетъ своеобразную постановку при той практической точкѣ зрѣнія, которая лежитъ въ основѣ матерьялизма Маркса. Проблема „онтологическая“, которую умозрительно разрабатываетъ метафизика и пытается на дѣлѣ разрѣшить мистика, также освѣщается совершенно иначе, чѣмъ это въ обычаѣ у матерьялистовъ и эмпириковъ традиціоннаго, статически „созерцателнаго“ направленія.

Уже Фейербахъ даетъ прекрасную характеристику той жажды чуда, которая составляетъ психическую подпочву и умозрительныхъ исканій метафизики, и мистическихъ исканій религіи. „Дѣятельность чуда“, пишетъ онъ, „отличается отъ обыкновеннаго осуществленія цѣли тѣмъ, что она осуществляетъ цѣль безъ помощи средствъ, создаетъ непосредственное единство желанія и исполненія“... „Чудо задушевно, сердечно именно потому, что оно удовлетворяетъ желанія человѣка безъ труда, безъ усилія“. [1])—Мистика объявляетъ „трудъ и усилія“ проклятіемъ, тяготѣющемъ надъ человѣчествомъ: существованіе природы, какъ внѣшняго матеріальнаго препятствія, которое мы должны преодолѣвать въ своемъ творчествѣ, есть результатъ грѣховнаго извращенія міра, результатъ нашего первороднаго грѣха. Мистика хочетъ преодолѣть первородный грѣхъ, вывести человѣка на путь высшаго Божественнаго творчества, въ которомъ царствуетъ „непосредственное единство желанія и исполненія“, т. е. каждое желаніе непосредственно объективируется, матеріализуется, и самое возникновеніе желанія есть уже его воплощеніе въ природѣ.

[1]) „Сущ. христ.“ стр. 115—116.

Обыкновенно матеріализмъ и позитивизмъ реагируютъ на эти мистическія исканія высмѣиваніемъ ихъ, какъ совершенно фантастическихъ, неосуществимыхъ, противорѣчащихъ законамъ природы. Противъ юмористическаго отношенія къ мистикѣ нельзя конечно ничего возразить, ибо, какъ справедливо замѣтилъ еще Гегель, насмѣшка и есть серьезное отношеніе къ комическому. Но комичность мистики заключается вовсе не въ фактической смѣлости ея полетовъ. Никакое конкретное „чудо" историческихъ религій, разсматриваемое со стороны его, такъ сказать, фактическаго содержанія, не заключаетъ въ себѣ ничего абсолютно невозможнаго; не мыслимо даже представить себѣ „невозможное" явленіе,—всякое явленіе, какъ таковое принципіально возможно. Противорѣчіе съ данными, извѣстными намъ законами природы отнюдь не есть достаточно убѣдительный аргументъ противъ чуда: ни одинъ законъ природы не имѣетъ абсолютнаго значенія; всякій данный законъ природы есть лишь этапъ въ нашей борьбѣ съ природой.—Смѣшная сторона божественнаго творчества, выставляемаго въ качествѣ человѣческаго идеала, состоитъ не въ его неосуществимости, а наоборотъ въ томъ, что оно постоянно осуществляется нами, но въ своемъ осуществленномъ видѣ представляетъ не высшій по сравненію съ человѣческимъ, а низшій, животный, инстинктивный типъ творчества. Каждый разъ, когда какой-либо нашъ сознательный актъ превращается въ рефлекторный мы перестаемъ творить, какъ люди и начинаемъ творить, какъ боги. Инстинктивно-автоматическій актъ какъ разъ и представляетъ собою то „непосредственное единство желанія и исполненія", то творчество „безъ помощи средствъ, безъ препятствій, безъ труда и усилій", тотъ божественный actus purus, который теоретически постулируетъ метафика и практически разыскиваетъ мистика. Пчела строитъ свои соты, личинка ткетъ свой коконъ именно такъ, какъ Богъ мистиковъ творитъ міръ. Пчела не противопоставляетъ своей архитектурной задачи извнѣ данному матеріалу природы, она не въ головѣ, не изъ субъективныхъ представленій создаетъ планъ постройки, а непосредственно въ самой природѣ, изъ элементовъ объективной дѣйствительности; всякое ея желаніе матеріализуется и существуетъ лишь постольку, поскольку оно матеріализуется. Пчела преодолѣваетъ „дурную безконечность" времени: прошедшее (т. е. міръ представленій-воспоминаній) и будущее (міръ представленій-ожиданій) существуетъ только для человѣка съ его несовершеннымъ, сознательнымъ, противорѣчивымъ методомъ творчества. Идеально гармоничное, „интуитивное" творчество пчелы не нуждается въ этихъ жалкихъ, призрачныхъ, искусственныхъ орудіяхъ. Пчела не знаетъ прошлаго и будущаго, у нея нѣтъ пред-

ставленій,—она живетъ въ самой реальной дѣйствительности, въ той математической точкѣ настоящаго, гдѣ ея активность непосредственно отожествляется съ природой — въ этой математической точкѣ, которая есть въ тоже время истинная вѣчность, преодолѣвшая время.

Такимъ образомъ, божественный типъ творчества—вовсе не идеалъ, не цѣль, еще только подлежащая осуществленію, а способность, искони присущая человѣку, какъ и всякому животному. Чтобы стать насквозь божественнымъ, чтобы достигнуть того божественнаго преображенія своей и внѣшней природы, о которомъ мечтаетъ мистика, человѣку не нужно пріобрѣтать ничего новаго. Для этого необходимо, наоборотъ отказаться отъ постановки всякихъ новыхъ сознательныхъ задачъ, закрѣпить въ неизмѣнной формѣ всѣ необходимые для поддержанія жизни акты и тѣмъ самымъ превратить ихъ въ автоматически-безсознательные рефлексы,—надо, однимъ словомъ, погасить сознаніе, изъ человѣка превратиться въ пчелу.

Людвигъ Фейербахъ, несмотря на блестящую характеристику основныхъ элементовъ чудотворно-религіозной психологіи, не доводитъ своего анализа до конца и постоянно сбивается на обычную для эмпиризма половинчатую и по существу не убѣдительную критику чуда, какъ безпочвенной фантазіи, не считающейся съ законами природы, и т. п. И это вполнѣ понятно. Фейербахъ не могъ быть вполнѣ послѣдовательнымъ въ своей критикѣ, ибо онъ самъ находился во власти того настроенія, которое порождаетъ метафизику и мистику. Его эстетически-научное созерцаніе природы лишь по внѣшности противоположно жаждѣ чуда. Психологическая подоплека въ обоихъ случаяхъ одинакова. Въ самомъ дѣлѣ, если природа дана нашему познанію не какъ матеріалъ, подлежащій обработкѣ, а какъ уже готовое, эстетически законченное зданіе, которое остается только благоговѣйно „созерцать", то очевидно мы опять имѣемъ дѣло съ интуиціей, съ дѣятельностью, осуществляющеюся „безъ помощи средствъ", съ „непосредственнымъ единствомъ желанія и исполненія". Чистое созерцаніе есть лишь частный случай чуда: чудо познавательное.

Я подробно остановился на разногласіяхъ между Марксомъ и Фейербахомъ по вопросу о сущности теоріи и практики, такъ какъ на мой взглядъ именно этотъ пунктъ особенно важенъ для пониманія философіи Маркса. Характерной особенностью этой философіи, отличающей ее отъ всѣхъ другихъ видовъ эмпиризма и матеріализма, является практическая точка зрѣнія, получившая блестящее, но не исчерпывающее воплощеніе въ концепціи историческаго матеріализма. Какъ я старался

показать, подлинная философія Маркса подходитъ и къ вопросамъ теоріи познанія, и къ вопросамъ метафизики съ совершенно другой стороны, нежели статическій матеріализмъ сверхопытныхъ „вещей въ себѣ“, который самъ всецѣло вращается въ рамкахъ метафизики и представляетъ, строго говоря, лишь „инобытіе“ субъективнаго идеализма.

Сверхопытные матеріалисты очень не любятъ субъективныхъ идеалистовъ,—до такой степени не любятъ, что не желаютъ даже заниматься критическимъ анализомъ непріятныхъ для нихъ терминовъ субъективизма: „я“, „субъектъ“, „мой“ и т. п. Они предпочитаютъ употреблять эти термины совершенно не критически, и притомъ въ томъ самомъ смыслѣ, въ какомъ пользуются ими субъективисты. Не только „матерія“ матеріалиста-метафизика, но и его собственное „я“ существуетъ за предѣлами эмпирическаго міра въ качествѣ субстанціи, или вещи въ себѣ. Такъ наприм., Л. Аксельродъ не можетъ разсматривать опытный міръ иначе, какъ „плодъ творчества субъекта“, разъ за спиной опыта не стоитъ трансцендентная дѣйствительность. Очевидно, „субъектъ“ или „я“ представляется Л. Аксельродъ не совокупностью тѣхъ или другихъ явленій, и даже не совокупностью всѣхъ вообще явленій, а нѣкоторою отличной отъ всего даннаго, единой въ себѣ субстанціей, которая не будучи сама явленіемъ, „творитъ“ явленія. Смирить творческія претензіи этой несимпатичной „субъективной“ субстанціи матеріалистъ-метафизикъ можетъ только однимъ способомъ: путемъ подчиненія ея другой, симпатичной, „объективной“ субстанціи—сверхопытной природѣ.

Марксъ былъ такъ же далекъ отъ субстанціализаціи „я“, какъ и отъ субстанціализаціи матеріи. Что это дѣйствительно такъ, явствуетъ уже изъ цитированныхъ выше выдержекъ изъ „Святого Семейства“. Но еще гораздо болѣе подробно и опредѣленно отношеніе Маркса къ метафизическому „субъекту“ формулировано въ незаконченной работѣ „Sankt Max“ [1]), посвященной критикѣ Макса Штирнера. Къ этой работѣ мы теперь обратимся.

Основная мысль „Sankt Max'a“ заключается въ томъ, что штирнеровскій „Единственный“ или „Эгоистъ“—вовсе не тѣлесно-

[1]) „Sankt Max“, напечатанный въ журналѣ „Documente des Sozialismus“ (за 1903 и 1904 г.г.), представляетъ коллективный трудъ Маркса и Энгельса. Подлинникъ написанъ рукой Энгельса съ многочисленными поправками и дополненіями Маркса. Есть однако серьезныя основанія думать, что основная идея этого произведенія принадлежитъ не Энгельсу, а Марксу. Мерингъ въ своихъ примѣчаніяхъ ко 2-му тому „Nachlass“ цитируетъ документы, изъ которыхъ видно, что книга Штирнера „Der Einzige und sein Eigentum“ произвела на Энгельса благопріятное впечатлѣніе, и только получивъ отъ Маркса

конкретная личность („leibhaftiges Individuum“), какъ увѣряетъ Штирнеръ, но такая же конструкція, такой же призракъ, какъ и всѣ прочія метафизическія категоріи, съ которыми сражается авторъ „Единственнаго“. Шнирнеровскій „эгоистъ“ отличаетъ себя, какъ „творца“ отъ своихъ собственныхъ свойствъ, какъ своихъ „твореній“. Не только къ внѣшнимъ вещамъ, но и къ своимъ страстямъ и желаніямъ онъ относится какъ „собственникъ“, т. е. свободно и независимо: „недовѣрчиво“, съ „ледяной холодностью“, „какъ непримиримый врагъ“ („unglaublich“, „frostig kalt“, „als unversöhnlicher Feind“). Авторы „Sankt Max'а“ доказываютъ, что „я“, отдѣляющее себя отъ „своихъ“ эмпирическихъ качествъ, выступающее самостоятельно въ роли автора, „собственника“ или „творца“ своихъ переживаній, есть метафизическая иллюзія. Дѣйствительное „я“ вовсе не собственникъ и творецъ, а только совокупность жизненныхъ отправленій („Lebensaüsserungen“) даннаго человѣка. Если какое-нибудь изъ этихъ жизненныхъ отправленій не можетъ реализоваться вслѣдствіе внѣшняго препятствія, на сцену выступаетъ непреоборимое страстное стремленіе. Для того, чтобы преодолѣть односторонность такой всепоглощающей страсти, надо очевидно практически устранить препятствіе и удовлетворить свою потребность; никакая метафизическая конструкція абсолютно свободнаго „я“ тутъ не поможетъ. „Здѣсь дѣло не въ сознаніи, а въ бытіи; не въ мышленіи, а въ самой жизни; дѣло въ эмпирическомъ развитіи и жизненныхъ отправленіяхъ индивидуума, которыя въ свою очередь зависятъ отъ обще-міровыхъ условій“ [1]). И когда Штирнеръ воображаетъ, что онъ, какъ „творецъ“ и „собственникъ“, съ „ледяной холодностью“ относится къ своей страсти, онъ въ дѣйствительности отожествляетъ себя съ совокупностью всѣхъ своихъ жизненныхъ отправленій, кромѣ своей страсти, которую онъ именно потому старается отдѣлить отъ себя, что въ данный моментъ она составляетъ наиболѣе важную часть его „я“. „Поскольку Св. Максъ испытываетъ страсть, т. е. поскольку данная страсть есть его реальное свойство, онъ не относится къ ней, какъ творецъ, а поскольку онъ относится къ ней, какъ творецъ, онъ уже въ дѣйствительности не испытываетъ страсти, страсть ему чужда, не есть его свойство. Пока онъ испытываетъ страсть, онъ не является ея собственникомъ, а какъ только онъ

письмо, содержавшее въ себѣ критическій анализъ идей Штирнера, и еще разъ перечитавъ „Единственнаго“, Энгельсъ отказался отъ своего первоначальнаго взгляда и согласился съ Марксомъ. Такимъ образомъ, въ основу Sankt Max'а легли несомнѣнно тѣ мысли, которыя были высказаны Марксомъ въ его критическомъ письмѣ.

[1]) „Doc. d. S.“. B. IV H. 6. S. 267.

становится ея собственникомъ, онъ перестаетъ испытывать страсть. Онъ, совокупный комплексъ („Gesammtkomplex) представляетъ въ каждый данный моментъ, какъ творецъ и собственникъ, лишь сумму (Inbegriff) всѣхъ своихъ свойствъ [1]) минусъ одно, а именно то, которое онъ противополагаетъ, въ качествѣ творенія и собственности, себѣ какъ совокупности остальныхъ свойствъ, такъ что онъ всегда чуждъ какъ разъ тому свойству, на которое онъ особенно напираетъ, какъ на свое" [2]).

Итакъ „субъектъ", какъ авторъ, творецъ или собственникъ чего бы то ни было, есть иллюзія въ полномъ смыслѣ этого слова. Такой „субъектъ" не только не существуетъ въ конкретной эмпирической дѣйствительности, но невозможенъ и въ понятіи. Максъ Штирнеръ фактически нигдѣ не исходитъ изъ понятія творческаго „я": незамѣтно для самаго себя онъ подмѣняетъ „я", творящее свои свойства, совокупностью этихъ свойствъ,—онъ запутывается въ безнадежныхъ противорѣчіяхъ и терпитъ жалкое фіаско всякій разъ, когда пытается конструировать понятіе свободнаго „я", т. е. „я" субстанціальнаго, существующаго обособленно отъ своихъ свойствъ.

Авторы „Sankt Max'a" не только выясняютъ иллюзорность субъекта-субстанціи, но и даютъ очень интересный генезисъ этой иллюзіи. Когда ограниченный буржуа—читаемъ мы на стр. 362 августовской книжки „Doc. d. Soc." за 1903 г.—„когда ограниченный буржуа говоритъ коммунистамъ: уничтожая собственность, т. е. мое существованіе въ качествѣ капиталиста, землевладѣльца, фабриканта, и ваше существованіе въ качествѣ рабочихъ, вы тѣмъ самымъ уничтожаете мою и вашу индивидуальность, отнимая у меня возможность эксплуатировать васъ рабочихъ, получать мою прибыль, процентъ и ренту, вы тѣмъ самымъ дѣлаете невозможнымъ мое существованіе какъ личности". Однимъ словомъ, когда буржуа заявляетъ рабочимъ: уничтожая мое существованіе въ качествѣ буржуа, вы уничтожите и мое существованіе въ качествѣ индивидуума, когда онъ, такимъ образомъ, отожествляетъ себя, какъ буржуа, съ собою, какъ личностью, то ему нельзя отказать по крайней мѣрѣ въ откровенности и безстыдствѣ. Съ точки зрѣнія буржуа это дѣйствительно такъ: въ его представленіи онъ существуетъ, какъ

---

[1]) Курсивъ мой *В. Б.* Обращаю вниманіе нашихъ „ортодоксальныхъ" махоѣдовъ на тотъ прискорбный фактъ, что Марксъ и Энгельсъ не только вкладываютъ въ понятіе „я" то же самое содержаніе, какъ Махъ, но даже формулируютъ свое опредѣленіе почти въ тѣхъ же терминахъ.

[2]) „Doc. d. Soc." B. IV. H. 6. S. 264.

индивидуумъ лишь постольку, поскольку онъ существуетъ какъ буржуа.

„Но лишь тогда, когда на сцену выступаютъ теоретики буржуазіи и пытаются дать этому утвержденію всеобщую теоретическую форму, пытаются теоретически отожествить буржуазную собственность съ человѣческой личностью и оправдать это отожествленіе логически, лишь при такомъ торжественномъ провозглашеніи и освященіи нелѣпость эта проявляется во всемъ своемъ великолѣпіи („der Unsinn fängt an recht feierlich und heilig zu werden")" (курсивъ мой, В. Б.). Какъ особенно яркій примѣръ такого философскаго отожествленія человѣческаго „я" и буржуазнаго собственника, приводятся слѣдующія слова Destutt de Tracy: „Индивидуумъ ясно видитъ, что это „я" есть исключительный собственникъ тѣла, которое оно одушевляетъ, органовъ, которые оно приводитъ въ движеніе, всѣхъ ихъ актовъ, всѣхъ ихъ силъ, всѣхъ воздѣйствій, которыя они оказываютъ, всѣхъ страстей и поступковъ; ибо все это начинается и кончается съ этимъ „я", существуетъ лишь при посредствѣ „я", приводится въ движеніе лишь его активностью; и никакая другая личность не можетъ примѣнять тѣ же самые инструменты или воспринять ихъ тѣмъ же самымъ способомъ".

Что утверждаетъ здѣсь Destutt de Tracy? Только одно: „я" есть собственникъ или авторъ всѣхъ нашихъ дѣйствій; всѣ наши переживанія, какъ таковыя, какъ эмпирически данныя, „приводятся въ движеніе активностью „я", представляютъ продуктъ творчества субъекта. Совершенно то же утверждаютъ наши „истинные" марксисты, отправляясь искать объектъ за предѣлами опыта. Въ противовѣсъ своимъ „ортодоксальнымъ" послѣдователямъ Марксъ не обнаруживаетъ ни малѣйшаго желанія прибѣгать къ „вещамъ въ себѣ", вовсе не видитъ надобности подчинять субстанцію — „я" субстанціи — „матеріи", вышибать одинъ метафизическій клинъ другимъ, — онъ объявляетъ нелѣпостью самую субстанціализацію „я", точно также, какъ и субстанціализацію матеріи. Да еще — horribili dictu! — въ основѣ первой субстанціи усматриваетъ понятіе буржуазной собственности.

Самые основные устои самой подлинной марксистской „ортодоксіи" Марксъ характеризуетъ какъ „feierlich uud heilig gewordener Unsinn". Очевидно „одно изъ двухъ": или Марксъ былъ въ высшей степени злостнымъ „ревизіонистомъ", явно склонялся къ „субъективному идеализму" и, если не дошелъ до „солипсизма", то только въ силу своей непослѣдовательности, — или... или нѣкоторые россійскіе „ортодоксы" (съ большой

и маленькой буквы) далеко не такъ ортодоксальны, какъ это имъ кажется.

Мнѣ остается сказать нѣсколько словъ о томъ, къ какой области человѣческаго творчества относится „теорія“ сверхопытнаго матеріализма. Какъ извѣстно, марксисты, защищающіе эту теорію, видятъ въ ней не метафизику, религію или мистику—избави Богъ! они твердо помнятъ, что Марксъ ниспровергъ всякую метафизику, не говоря уже о мистикѣ—они выдаютъ свою философію за гносеологію. Гносеологія изслѣдуетъ, какъ выражаются кантіанцы, „условія познанія“, т. е. разрѣшаетъ такъ или иначе Пилатовскій вопросъ: „что есть истина“? каковы методы ея отысканія, каковъ ея „критерій“? Съ матеріалистической точки зрѣнія, какъ неоднократно заявлялъ Плехановъ, истинно въ познаніи то, что соотвѣтствуетъ дѣйствительности. Спрашивается, есть ли хоть какая-нибудь возможность воспользоваться этимъ критеріемъ истины въ томъ случаѣ, если мы исходимъ изъ предпосылки, что дѣйствительность, которой должно „соотвѣтствовать“ познаніе, находится внѣ предѣловъ опыта?—Для того, чтобы сказать, соотвѣтствуетъ ли портретъ оригиналу, я долженъ с р а в н и т ь то и другое,—слѣдовательно и портретъ, и оригиналъ должны быть д а н ы мнѣ въ опытѣ. Я могу сказать, соотвѣтствуетъ или несоотвѣтствуетъ данное понятіе дѣйствительности, лишь въ томъ случаѣ, если подъ „дѣйствительностью“ я разумѣю совокупность тѣхъ конкретныхъ, т. е. опять таки въ опытѣ данныхъ, качествъ, которыя послужили матеріаломъ для построенія понятія. Но такъ какъ согласно предпосылкѣ сверхопытнаго матеріализма всѣ данныя опыта относятся къ категоріи субъективнаго „мышленія“, а объективная дѣйствительность ни въ какомъ опытѣ не можетъ быть дана, то очевидно съ этой точки зрѣнія сравненіе между мышленіемъ и бытіемъ, между познаніемъ и дѣйствительностью совершенно не возможно; не возможно слѣдовательно ни въ одномъ конкретномъ случаѣ установить, соотвѣтствуетъ или не соотвѣтствуетъ мое познаніе дѣйствительности. А потому нелѣпо и выдвигать матеріалистическій критерій истины, находящійся въ такомъ непримиримомъ противорѣчіи съ остальными, далеко не матеріалистическими, положеніями разсматриваемой философіи. Критерій истины есть норма, все значеніе которой, какъ и всякой нормы, состоитъ въ приложеніи къ практикѣ,—въ данномъ случаѣ къ оцѣнкѣ правильности познавательныхъ построеній. „Всуе законы писати, ежели оные не исполняти“, какъ справедливо замѣтилъ еще Петръ I и подтвердилъ въ одной изъ своихъ недавнихъ статей Плехановъ. Но сугубо „всуе“ писать такіе законы, которые не

только не исполняются, но при всемъ желаніи не могутъ быть исполнены. Законъ, требующій сравненія двухъ вещей, изъ которыхъ дана только одна, а другая лишь умозрительно постулируется, есть именно такой сугубо суетный законъ.

Сверхопытная „дѣйствительность“ не даетъ намъ возможности провѣрить ни одного познавательнаго построенія, но зато она даетъ полную возможность санкціонировать a priori любое познавательное построеніе — и въ этомъ вся ея притягательная сила.

Возьмемъ примѣръ. Въ современной кантіанской гносеологіи борются между собою различные взгляды на природу, такъ наз., „формъ познанія“. Одни утверждаютъ, что эти „формы“ суть моральные постулаты, которымъ мы должны слѣдовать, если желаемъ истины. Другіе разсматриваютъ формы познанія, какъ нѣкоторую фактическую данность, отличную однако toto genere отъ опытныхъ данныхъ, отъ содержанія нашего познанія. Наконецъ, существуетъ третье теченіе, согласно которому формы познанія даны намъ такъ же, какъ и всѣ прочія психологическія содержанія, но въ отличіе отъ преходящаго измѣнчиваго характера послѣднихъ даны въ каждомъ нашемъ воспріятіи, какъ бы элементарно оно ни было. Даетъ ли матеріализмъ „вещей въ себѣ“ хоть какую-нибудь руководящую нить для того, чтобы разобраться въ этомъ спорѣ, безъ разрѣшенія котораго въ первомъ, второмъ, третьемъ или какомъ либо новомъ, четвертомъ смыслѣ не мыслимо опредѣлить свою позицію въ теоріи познанія? Уже съ перваго взгляда очевидно, что никакой руководящей нити запредѣльная „матерія“ дать не въ состояніи. Такъ какъ матерія эта только мой постулатъ, такъ какъ она никогда не можетъ встрѣтиться мнѣ на практикѣ и опровергнуть меня фактически, то я совершенно безбоязненно могу вкладывать въ нее рѣшительно все, что мнѣ угодно. Г. В. Плеханову нравится мыслить „причинность“ какъ фактическую необходимость; поэтому онъ постулируетъ, что въ области вещей въ себѣ есть нѣчто, соотвѣтствующее этой формѣ познанія, поэтому онъ заставляетъ даже самыя „вещи въ себѣ“ дѣйствовать причинно. Если бы онъ былъ настроенъ этически-нормативно, онъ съ такимъ же правомъ могъ бы утверждать, что въ области вещей въ себѣ есть нѣчто, соотвѣтствующее причинности, какъ нормѣ долженствованія. „Дѣйствительность“ Плеханова есть универсальный ключъ, отпирающій въ своемъ сверхопытномъ мірѣ всѣ замки,—но именно поэтому она не въ состояніи отпереть ни одного замка въ нашемъ реальномъ эмпирическомъ мірѣ. Она есть абсолютная объективность,—и именно поэтому она даетъ абсолютную санкцію самому безбрежному субъективному произволу.

Нѣтъ, такимъ образомъ, никакой возможности согласиться съ Плехановымъ, что его „марксистская философія", имѣющая, какъ мы видѣли, очень мало общаго съ философіей Маркса, „есть теорія познанія, и притомъ опредѣленная теорія познанія, матеріалистическая теорія познанія". Въ его философской концепціи нѣтъ не только какой-либо опредѣленной теоріи познанія, но нѣтъ и намека на теорію познанія вообще. „Опредѣленно" лишь конкретное, т. е. эмпирически данное. „Матерія", которая не только не дана въ фактически осуществленномъ опытѣ, но не можетъ быть даже представлена, какъ данное возможнаго опыта,—такая матерія представляетъ собою то самое „бытіе прежде всякой опредѣленности", которое, какъ показалъ Гегель въ своей логикѣ, есть „ничто". За предѣлами возможнаго опыта не только нѣтъ никакого матеріальнаго бытія, но нѣтъ даже понятій. „Бытіе", „матерія", „природа" сверхопытныхъ марксистовъ—только пустыя слова, которымъ „соотвѣтствуетъ" лишь одна реальность: мистическое настроеніе, навязывающее познанію нелѣпую задачу: признать за исходный пунктъ, т. е. за данное, то, что по самымъ условіямъ своего заданія никогда не можетъ быть дано.

Апоѳеозъ безпочвенности... или все-таки жажда почвы?

(По поводу книги г. Шестова „Апоѳеозъ безпочвенности“).

Мы несомнѣнно переживаемъ такъ называемый „критическій“ періодъ. Всѣхъ давитъ какая-то тяжесть, всѣмъ тяжело дышать и трудно двигаться. Но что это за тяжесть? какъ сбросить ее? Да и нужно ли еще ее сбрасывать?—На эти вопросы получаются самые разнообразные отвѣты. Одни видятъ эту тяжесть въ самой сущности жизни, въ самой природѣ реальнаго бытія, въ безысходности его безумныхъ и нелѣпыхъ страданій, въ безнадежности его жалкихъ и ограниченныхъ радостей. Люди этой категоріи стремятся прорвать заколдованный кругъ дѣйствительности, сбросить съ себя гнетъ пошлой и въ то же время зловѣщей закономѣрности природы. Издѣваясь надъ „священными“ нормами морали, проклиная „неизмѣнныя“ нормы причинности, они спасаются отъ этихъ чудовищъ въ облака мистическихъ переживаній, стараются заглушить грохотъ обыденщины гармоніей новаго искусства и т. п. Но наиболѣе проницательные скоро начинаютъ сознавать сомнительность всѣхъ этихъ видовъ „утѣшенія“. Вездѣ оказывается или та же самая эмпирія, но только подмалеванная и подчищенная, и оттого еще менѣе привлекательная, или наивная игра обоготворенныхъ абстракцій, такъ называемыхъ „отвлеченныхъ“ словъ, т.-е. словъ, отвлеченныхъ отъ всего даннаго и конкретнаго, отъ всего того, къ чему они относятся или могутъ относиться, отъ всякаго смысла. И заколдованный кругъ дѣйствительности сдвигается еще тѣснѣе. Теперь это уже не кругъ, за черту котораго можно бросить взоръ, хотя бы въ мечтахъ,—это „четыре стѣны“ непроницаемой, мрачной, едва-ли не вѣчной тюрьмы (мы вставили „едва ли не“, потому что надежда прошибить стѣну лбомъ все же остается и даже способна, по увѣренію г. Шестова, создать „великій паѳосъ“ см. „Ап. безп.“, стр. 149—150).

Но есть и другого типа искатели. Эти начинаютъ не съ отрицанія, а съ гимна. Жизнь полна безконечно радостныхъ и безконечно богатыхъ по содержанію возможностей. Въ наслажденіяхъ жизни нѣтъ ничего пошлаго, въ страданіяхъ ничего без-

надежнаго,—это только стимулы захватывающей, полной глубокаго интереса борьбы. Если „священныя“ и „неизмѣнныя“ нормы калѣчать жизнь и превращаютъ ее въ тюрьму, то въ этомъ виноваты не нормы сами по себѣ и не „природа“, создавшая ихъ якобы на зло человѣчеству, а люди, обоготворившіе свое собственное изобрѣтеніе. Пора отрѣшиться отъ этого дѣтскаго страха и этого наивнаго обожанія; люди уже заканчиваютъ младенческій періодъ своей исторіи и перестаютъ чувствовать нужду въ помочахъ абсолюта; еще одно усиліе,—и нормы въ рукахъ возмужавшаго человѣчества сдѣлаются послушными орудіями жизненнаго творчества: не тюрьма, а роскошный дворецъ будетъ воздвигнут ими изъ того же эмпирическаго матеріала. Такъ говорятъ искатели позитивнаго толка. И, дѣйствительно, пытаются создавать новую, болѣе богатую и болѣе счастливую жизнь при помощи новыхъ не „священныхъ“ и не „вѣчныхъ“ нормъ. Но... подобно искателямъ сверхъ-эмпирикамъ, и даже еще гораздо скорѣе послѣднихъ... оказываются въ тюрьмѣ, на этотъ разъ не метафорической, а—какъ и приличествуетъ грубымъ позитивистамъ—въ самой „обыденной“, реальной, конкретной, позитивной тюрьмѣ.

За это ихъ упрекаютъ въ неискренности и фальши. Помилуйте, господа—говорятъ имъ:—вы проповѣдуете радости жизни, вы признаете нормы лишь какъ средство овладѣть этими радостями, и придумываете себѣ такую систему поведенія, которая неизбѣжно приводитъ васъ въ „четыре стѣны“,—и, главное, заранѣе знаете, что она васъ туда приведетъ. Лицемѣры! И вы выдаете себя за позитивистовъ! Вы—самые безнадежные фанатики догмы, старательно припрятавшіе свою вѣру и отъ себя и отъ другихъ, чтобы она какъ-нибудь не потускнѣла отъ прикосновенія критической мысли!

Съ еще большой горячностью аналогичный упрекъ посылается по адресу узниковъ метафорической тюрьмы. „Вы поднимаете злобный бунтъ противъ всякихъ священныхъ нормъ, съ величайшей предусмотрительностью выполняя на практикѣ тысячи самыхъ стѣснительныхъ, безсмысленныхъ, нелѣпыхъ, порою чудовищно-жестокихъ, преступныхъ нормъ,—и все для того, чтобы обезпечить за собой безмятежное пребываніе въ четырехъ стѣнахъ вашего кабинета, въ тѣхъ самыхъ „четырехъ стѣнахъ“, которыя, по вашимъ же словамъ, превратились для васъ въ стѣны тюрьмы. Видно, эта метафорическая тюрьма не такъ страшна, какъ вы о ней разсказываете“.

По нашему мнѣнію, оба упрека несправедливы. Не подлежитъ сомнѣнію, что въ рамкахъ благоустроеннаго общежитія нѣтъ мѣста для потерявшаго вѣру въ святость нормъ,—тюрьмы ему не миновать во всякомъ случаѣ. Но требовать отъ человѣка, чтобы

онъ одновременно засадилъ себя въ обѣ тюрьмы—позитивную и метафорическую,—это уже embarras de richesse... хотя въ жизни, быть можетъ, встрѣчаются и такіе случаи. Остается, стало быть, выбирать: въ ту или въ другую? А такъ какъ, по справедливому мнѣнію г. Шестова, „de gustibus aut nihil aut bene“, то и спорить тутъ рѣшительно не стоитъ. Да и нѣтъ никакой возможности. Ну, какъ, напримѣръ, „опровергнуть“ г. Шестова? Доказать, что безпочвенность безпочвенна? Но, къ сожалѣнію, эта истина слишкомъ очевидная, доказательствъ не требующая, да къ тому же вполнѣ раздѣляемая и самимъ авторомъ „Апоѳеоза безпочвенности“.

Но присмотрѣться къ безпочвенности г. Шестова, по моему мнѣнію, стоитъ. За послѣдніе годы дѣлались многочисленныя попытки вырваться за предѣлы обыденнаго внѣшняго міра и обыденныхъ внутреннихъ переживаній,—настолько многочисленныя, что не далекъ уже, кажется, моментъ, когда говорить обыкновенныя вещи обыденнымъ языкомъ будетъ единственнымъ средствомъ блеснуть своею оригинальностью. Во многихъ случаяхъ всѣ эти „порыванія“ и „алканія“ отличаются удивительной поверхностностью. Не успѣлъ человѣкъ толкомъ усумниться въ чемъ-нибудь, еле-еле нащупалъ въ своей душѣ какую-нибудь, самую въ сущности обыденную, ранку, какъ, глядишь, уже принялъ меланхолически-эффектную позу, устремилъ пренебрежительный взоръ на самодовольную „толпу“, и поетъ гимнъ своей „трагической красотѣ“,—да съ такимъ неподдѣльнымъ, захлебывающимся самоупоеніемъ, что о ранкѣ-то ужъ и думать забылъ. Г. Шестовъ почти совершенно чуждъ такого легкомысленнаго кокетства. Онъ слишкомъ высокаго мнѣнія о себѣ, чтобы удовлетвориться столь дешевымъ торжествомъ надъ толпой, и слишкомъ глубокій, слишкомъ искренній скептикъ, чтобы простодушно повѣрить въ „красоту трагизма“. Онъ никогда—или почти никогда—не впадаетъ въ экзальтированно-крикливый тонъ; его преобладающее настроеніе близко къ тому, что нѣмцы называютъ „Galgenhumor“; въ самый захватывающій моментъ своихъ тревожныхъ исканій онъ умѣетъ внезапно отойти въ сторону и обратить на самый процессъ исканія взглядъ, полный пытливаго скептицизма. Вотъ какъ онъ описываетъ ту картину, которая при этомъ получается: „Художники и мыслители представляютъ себѣ думающаго человѣка непремѣнно въ импонирующей позѣ: строгое лицо, глубокій взоръ, вдохновенно направленный вдаль, гордая осанка—орелъ, готовящійся къ полету. Ничего подобнаго. Думающій человѣкъ есть прежде всего человѣкъ, потерявшій равновѣсіе въ будничномъ, а не въ трагическомъ смыслѣ этого слова. Растопыренныя руки, болтающіяся въ воздухѣ ноги, испуганное и на-

половину безсмысленное лицо, словомъ, самая каррикатурная и жалкая картина безпомощности и растерянности" („Ап. безп." стр. 125). Ясно, что тутъ и рѣчи нѣтъ о красотѣ страданія. Въ книгѣ нѣсколько разъ повторяется, видимо, настойчиво преслѣдующая автора мысль, что безнадежно несчастнаго человѣка нельзя любить, безнадежныя муки не могутъ встрѣтить къ себѣ состраданія, участія или хотя бы просто пониманія, онѣ обречены на полное, абсолютное одиночество.

Мысль безусловно вѣрная и подтверждаемая всѣми извѣстными въ исторіи видами, такъ называемаго, „пессимизма". Я говорю „такъ называемаго", потому что названіе это, къ сожалѣнію, не оправдывается обстоятельствами дѣла. Пессимистовъ въ строгомъ смыслѣ слова, т. е. людей, проповѣдывавшихъ зло ради зла, страданіе ради страданія, никогда не было, да и быть не могло. Изъ всѣхъ истинъ, когда либо претендовавшихъ на общеобязательность, невозможность любить страданіе имѣетъ едва ли не наибольшія права на этотъ титулъ. Пессимисты, совершенно такъ же, какъ и оптимисты, хотятъ спасти человѣчество отъ страданій; вся разница между ними заключается въ оцѣнкѣ данныхъ жизненныхъ благъ. Пессимисты утверждаютъ, что общепризнанныя радости жизни вовсе не радости, а страданія; очень немногіе изъ нихъ не находятъ въ жизни рѣшительно ничего положительнаго и проповѣдуютъ самоубійство, какъ избавленіе; огромное же большинство — и въ томъ числѣ творцы наиболѣе извѣстныхъ пессимистическихъ міровоззрѣній — съ величайшей запальчивостью нападаютъ на такое „поверхностное" и „ничего недоказывающее", устраненіе проблемы, — какъ будто для человѣка, которому вся жизнь представляется безпросвѣтнымъ мракомъ, могутъ еще имѣть интересъ какія-то „глубокія доказательства", какія-то „проблемы". Въ дѣйствительности, философы пессимизма отрицали не жизнь во всей ея совокупности, а только тѣ конкретныя радости, къ которымъ обыкновенно стремятся люди. Усумниться въ цѣнности проблемъ, доказательствъ, идей,—до этого ихъ пессимизмъ не простирался. Нерѣдко и конкретная-то жизнь закрашивалась черной краской собственно для того, чтобы на этомъ мрачномъ фонѣ ярче выступила красота излюбленной философомъ идейки или системки. Въ системѣ—якорь спасенія; съ помощью системы всегда отыскивался такой типъ отношеній къ дѣйствительности, при которомъ зло жизни теряетъ всякую силу надъ человѣкомъ,—и, такимъ образомъ, послѣ зловѣщей увертюры и многочисленныхъ трагическихъ коллизій наступала—какъ это и полагается по правиламъ піитики—благополучная всепримиряющая развязка. Поэтому обычное противопоставленіе пессимизма и оптимизма въ высшей степени поверхностно. Цѣль

въ обоихъ случаяхъ одна и та же—безусловно эвдемонистическая, различны лишь оцѣнки путей. Одному философу данный типъ психическихъ переживаній—напр., безстрастное созерцаніе—представляется высшимъ счастьемъ, другому—прямо противоположный,—напр., страстная жизненная борьба, и у каждаго для трансцендентнаго оправданія своихъ эмпирическихъ вкусовъ заготовлено подходящее міровоззрѣньице. Сразу нельзя даже сказать, кто пессимистъ, кто оптимистъ. Мы имѣемъ полное право любого изъ нихъ назвать оптимистомъ, и тогда другой по отношенію къ нему будетъ пессимистомъ, и наоборотъ. Какъ это ни обидно для суверенныхъ критеріевъ философіи, фактически вопросъ рѣшаетъ suffrage universelle: оптимистомъ называютъ того, кто по своимъ вкусамъ сходится съ большинствомъ современниковъ.

Г. Шестовъ не ищетъ примѣряющихъ системъ, мало того: именно въ системахъ, всякаго рода обобщающихъ идеяхъ, освящающихъ нормахъ онъ и видитъ своего главнаго врага. Не то, чтобы въ немъ бушевали какія-нибудь демоническія страсти, которымъ данныя нормы этики не даютъ простора,—нѣтъ, скорѣе именно отсутствія всякихъ страстей, безнадежная оскомина жизни заставляетъ его то съ ненавистью, то съ презрѣніемъ набрасываться на господствующую святыню.

По увѣренію г. Шестова, современное человѣчество вовсе не по этическимъ мотивамъ обнаруживаетъ такой интенсивный интересъ къ преступленію и преступникамъ. Не жалость или состраданіе, а „любознательность“ влечетъ современныхъ людей къ преступленію. И хоть нигдѣ ближе не опредѣляется, какія именно стороны преступленія возбуждаютъ любознательность, но въ этомъ смыслѣ достаточно характеренъ уже самый типъ „интересной“ преступности, на которомъ съ особенной любовью останавливается авторъ. Средневѣковые монахи, говоритъ онъ, дерзнули, „по примѣру жреческихъ кастъ восточныхъ народовъ, перейти отъ охраненія завѣщаннаго имъ слова Божія къ испытанію за свой страхъ и за собственной отвѣтственностью тайнъ жизни“. „Самый нормальный человѣкъ, если его продержать нѣкоторое время на монашескомъ режимѣ, потеряетъ душевное равновѣсіе и всѣ тѣ добродѣтели, которыя обыкновенно живутъ въ здоровомъ тѣлѣ. Католичеству только этого и нужно было. Оно добивалось отъ людей крайняго напряженія всего ихъ существа. Обыкновенную, естественную любовь, находящую себѣ удовлетвореніе, а стало быть, и конецъ въ бракѣ и семьѣ, католичество считало грѣховной. Оно воспретило не только монахамъ, но и священникамъ имѣть семью—и въ результатѣ добилось развитія анормальныхъ, чудовищныхъ страстей. Оно проповѣды-

вало бѣдность—и на свѣтъ явилась неслыханная алчность, которая тѣмъ пышнѣе разрослась, чѣмъ больше ей приходилось скрываться... Средневѣковые монахи... бросились въ глубочайшіе омуты жизни—они экспериментировали надъ собой и ближними. Они переходили отъ крайняго самоотреченія, отъ совершеннаго умерщвленія плоти къ разнузданнѣйшимъ вакханаліямъ. Они не боялись ничего и не жалѣли ничего" (стр. 187—189).

Съ перваго взгляда можетъ показаться, что дѣло идетъ здѣсь объ очень грубыхъ, почти физіологическихъ явленіяхъ. Пресыщенная жизнью, блазированная психика хочетъ вернуть себѣ воспріимчивость при помощи остраго наркотическаго возбужденія. Но, во-первыхъ, едва ли для искателей Шестовскаго типа характерна фактическая пресыщенность; въ большинствѣ случаевъ это люди „чеховскаго" настроенія, пресыщенные жизнью, такъ сказать, а priori, уставшіе жить еще раньше, чѣмъ они успѣли что-нибудь испытать въ жизни. И, во-вторыхъ, почему же изъ всѣхъ возможныхъ средствъ возбужденія именно вакханалія вѣрующаго аскета представляетъ преимущественный соблазнъ? Вѣдь съ физіологической стороны того же результата можно достигнуть безъ всякаго аскетическаго подвига; можно, періодически распуская и умерщвляя свою плоть, руководствоваться позитивнымъ утилитарнымъ расчетомъ, установить не „монашескій", а „научный" режимъ строжайшаго воздержанія съ единственною цѣлью подготовить свою плоть къ разнузданной вакханаліи. Варіація эксперимента, повидимому, небольшая, но что осталось отъ его таинственной заманчивости? Исчезла демоническая антитеза между „охраненіемъ закона Божія" и „испытаніемъ за свой страхъ тайнъ жизни", языкъ не поворачивается говорить о „глубочайшихъ омутахъ"... на-лицо только выпивка и закуска въ весьма обширныхъ размѣрахъ. Дѣло, очевидно, не въ самыхъ „разнузданныхъ вакханаліяхъ", а именно въ ихъ соединеніи съ страстно вѣрующимъ аскетизмомъ—въ этомъ и состоитъ вся притягательная сила эксперимента.

Извѣстно, что аскетическое подвижничество средновѣковыхъ монаховъ вызвало, какъ свою антитезу, культъ сатаны. Утомленный, измученный аскетъ теряетъ силы въ борьбѣ съ соблазномъ, онъ уже не въ состояніи испытывать тотъ возвышенный религіозный экстазъ, который раньше доставляла ему побѣда надъ плотью; Богъ отвратилъ отъ него лицо свое, и онъ бросается въ „омутъ", прибѣгаетъ къ разгулу страстей, какъ къ послѣднему средству оживить въ себѣ меркнущее религіозное чувство. Вакхалія для него не пассивное паденіе въ область грѣха, а вызовъ небесамъ, попытка разбить ихъ мертвую безстрастность, заставить ихъ метать громъ и молнію, явить чудо—пусть грозное,

уничтожающее, но, во что бы то ни стало, чудо. И нерѣдко цѣль дѣйствительно достигалась, бунтующій аскетъ взлеталъ, по выраженію г. Шестова, „на захватывающую духъ высоту“, вакханалія превращалась для него въ адскую мистерію, въ „черную мессу“.

Н. К. Михайловскій въ одномъ изъ своихъ обзоровъ „Литературы и Жизни“ жестоко издѣвается надъ декадентомъ, излившимъ свое настроеніе въ стихѣ: „я хочу, я хочу быть порочнымъ“. Михайловскому казался нелѣпымъ и смѣшнымъ гимнъ пороку, слагаемый не дѣйствительно порочнымъ человѣкомъ, а благонамѣреннѣйшимъ юношей, неспособнымъ даже въ умышленно разнузданныхъ мечтахъ пойти дальше самаго умѣреннаго разврата. Между тѣмъ, именно въ устахъ благонравнаго юноши гимнъ пороку можетъ знаменовать глубоко искреннее чувство. Это своего рода „черная месса“, къ которой прибѣгаетъ опустошенное, но жаждующее озаренія, сердце за невозможностью найти желаемое въ обыкновенной „бѣлой“ мессѣ.

Какъ это ни странно, вѣра въ діавола не въ такой полной степени умерла въ душѣ современнаго интеллигента, какъ вѣра въ Бога. „Добро не оправдало возлагавшихся на него ожиданій“, говоритъ г. Шестовъ. Добро тускло, безсильно, мертво, и всѣ попытки идеалистовъ гальванизировать незабвеннаго покойника только ухудшаютъ положеніе дѣла. Но зло не потеряло еще мистическаго ореола. „Зло насквозь ничтожно“, увѣряютъ идеалисты. Этому мало кто вѣритъ. Уже одна необходимость съ пѣною у рта „доказывать“ ничтожность зла и величіе добра свидѣтельствуетъ, что голосъ непосредственнаго чувства нашептываетъ нѣчто прямо противоположное.

Современные учители жизни—жалкіе обманщики, вмѣсто хлѣба они даютъ камень, вмѣсто мощнаго, поднимающаго отъ земли паѳоса—тягучія, скучныя, самодовольныя моральныя системы, сквозь которыя жизнь представляется еще безотраднѣе. И, кто знаетъ, быть можетъ, жизнь именно потому и кажется такой безнадежно-пошлой, что ее разсматриваютъ сквозь тусклое стекло моральныхъ нормъ, быть можетъ, именно это стекло и надо разбить для того, чтобы достигнуть „великаго паѳоса“, глубокаго „озаренія“, разрѣшающаго „тайну жизни“?! Не составъ преступленія тутъ важенъ, а, такъ сказать, принципъ преступленія. Чтобы вырвать у жизни ея тайну, надо возстать противъ нормы, какъ таковой; чтобы, разбивъ норму, бросить смѣлый свободный взглядъ по ту сторону обыденщины, надо заранѣе отрѣшиться отъ земли,—ибо, конечно, не увидятъ тайны тотъ, кто, нарушая норму, стремится только прильнуть какому-нибудь „обыденному“ наслажденію, случайно оказавшемуся внѣ даннаго

закона. Не „данный“ законъ требуется побѣдить—вѣдь тогда все дѣло могло-бы закончиться созданіемъ новаго, болѣе „гуманнаго“ закона,—а самый законъ вообще, самую идею закона. Тутъ нуженъ не обыденный преступникъ, а „безкорыстный“ врагъ закона, Брутъ преступленія, аскетъ, святой, вродѣ Раскольникова. Ибо только онъ можетъ питать надежду пробудить уснувшаго бога.

Всѣ усилія разума поддержать религію оказались тщетными. Всѣ попытки обосновать бытіе Божіе утратили свою былую убѣдительность; современный человѣкъ видитъ въ нихъ лишь безсодержательную игру словъ. или—какъ вѣжливо выражается критическая философія—недоказуемые постулаты, которые разумъ съ одинаковымъ правомъ можетъ и принять, и отвергнуть. Но вѣдь это, какъ совершенно справедливо замѣчаетъ г. Шестовъ, значитъ только, что „намъ до Бога нѣтъ и не можетъ быть никакого дѣла“. Помѣстить Бога въ отдѣльный уголокъ, тщательно изолированный непроницаемыми („транцендентными“) переборками отъ остальной жизни, гдѣ царитъ разумъ,—съ такой „вѣрой“ никогда не помирится современный искатель, не согласится даже назвать ее религіей (ср. „Ап. безп.“ стр. 278). Вѣдь именно для того, чтобы побѣдить эту, управляемую разумомъ, опостылѣвшую ему жизнь, онъ и ищетъ переживаній, въ глубинѣ которыхъ, независимо отъ всякихъ доводовъ разума, тлѣетъ еще мистическая искра. Вотъ гдѣ источникъ притягательной силы зла для людей, по натурѣ своей нерѣдко весьма добродѣтельныхъ. Это попытка найти Бога, такъ сказать, „отъ противнаго“!

Правда, г. Шестовъ нигдѣ не придаетъ своимъ исканіямъ такой опредѣленной формы. Онъ вообще не любитъ „крайнихъ идей“, отчетливыхъ, обостренныхъ формулировокъ,—„beleidigende Klarheit“, повторяетъ онъ съ сочувствіемъ слова Ницше.—Онъ хочетъ „ходить, не касаясь земли“, сдѣлать сомнѣніе постоянной „творческой силой“, и даже тамъ, гдѣ въ интересахъ самого сомнѣнія требовалось-бы бросить рѣзкій штрихъ, онъ обыкновенно не рѣшается на это, чтобы не испортить общей гармоніи грубой угловатостью радикализма: „De la musique avant toute chose!“ И въ отличіе отъ многихъ, близкихъ ему по духу, г. Шестовъ обнаруживаетъ особенную осторожность, когда ему приходится говорить о религіи. Онъ твердо соблюдаетъ 3-ю заповѣдь, опасаясь, какъ-бы мистическая искра отъ неудачной попытки раздуть ее не погасла вовсе. Со стороны можетъ показаться даже, что имъ руководитъ исключительно отрицательное чувство ненависти къ уравновѣшенной закономѣрной „обыденщинѣ“, что онъ воспѣваетъ хаосъ, какъ хаосъ, расшатываетъ установившіеся взгляды изъ одного только злораднаго удовольствія обратить ихъ въ раз-

валины. „Нужно взрыть убитое и утоптанное поле современной мысли“, говоритъ онъ. „Потому во всемъ, на каждомъ шагу, при случаѣ и безъ всякаго случая, основательно и неосновательно слѣдуетъ осмѣивать принятыя сужденія и высказывать парадоксы. А тамъ видно будетъ“ (стр. 33). Какъ будто-бы его интересуетъ только самый процессъ взрыванія, а до того, что будетъ видно „тамъ“, въ сущности мало дѣла. Но сопоставьте съ этимъ profession de foi г. Шестова слѣдующія его слова: Толстой „всетаки болѣе всѣхъ другихъ сдѣлалъ для разрушенія престижа господствующихъ нынѣ научно-позитивныхъ идей. А къ этому и только къ этому сводится настоящее время истинное дѣло тѣхъ, кто хочетъ оберечь религію отъ всепобѣждающей обыденщины“. Или присмотритесь къ разсказанной на стр. 64 притчѣ о куколкѣ: „Гусеница обращается вь куколку и долгое время живетъ въ тепломъ и покойномъ міркѣ. Если-бы она обладала человѣческимъ сознаніемъ, быть можетъ, она сказала бы, что ея міръ есть лучшій изъ міровъ, даже единственно возможный. Но проходитъ время, и какая-то невѣдомая сила заставляетъ ее начать работу разрушенія. Если-бы другія гусеницы могли видѣть' какимъ ужаснымъ дѣломъ она занимается, онѣ, навѣрное, возмутились-бы до глубины души, назвали бы ее безнравственной, безбожной, заговорили-бы о пессимизмѣ, скептицизмѣ и т. п. вещахъ. Уничтожать то, созиданіе чего стоило такихъ трудовъ! И затѣмъ, чѣмъ плохъ этотъ теплый, уютный, законченный міръ? Чтобы отстоять его, необходимо выдумать священную мораль и идеалистическую теорію познанія! А до того, что у гусеницы выросли крылья и что она, прогрызши свое старое гнѣздо, вылетитъ въ вольный міръ нарядной и вольной бабочкой—никому нѣтъ дѣла. Крылья—это мистицизмъ, самоугрызеніе же—дѣйствительность“.

Ясно, что именно жаждетъ увидѣть г. Шестовъ „тамъ“.

Всѣмъ извѣстна легенда о человѣкѣ, потерявшемъ свою тѣнь. Признаться, я никогда не могъ понять страданій этого человѣка. Какое мнѣ дѣло, ходитъ за мною моя тѣнь, или нѣтъ? Но вотъ очутиться въ положеніи тѣни, потерявшей отбрасывающее ее тѣло, дѣйствительно, должно быть непріятно. А именно такой казусъ и случился съ религіознымъ сознаніемъ современнаго человѣчества.

Въ каждомъ переживаніи психологія различаетъ представленія и окрашивающій ихъ „чувственный тонъ“, или просто чувствованія. Въ религіозномъ сознаніи эти двѣ неразрывныя стороны переживанія, раздѣляемыя только условнымъ психологическимъ анализомъ, раскололись фактически. Чувственный тонъ на-лицо, а представленія, къ которымъ онъ могъ-бы прилѣпиться, куда-то запропастились, да такъ основательно, что ихъ не удается

отыскать, несмотря на самыя энергичныя усилія. А ужъ, кажется, гдѣ только не искали: и въ сѣдыхъ преданіяхъ временъ минувшихъ, и въ фантастическихъ грезахъ о временахъ грядущихъ, и по сю сторону разума и по ту его сторону, и въ селеніяхъ праведныхъ и въ вертепахъ порока... Мечется бѣдная тѣнь по бѣлому свѣту, тщетно примѣриваясь то къ тому, то къ другому. И хотя частенько раздается торжествующій крикъ: „вотъ Онъ, найдена міровая разгадка“!—но никто не спѣшитъ на этотъ призывъ, никто ему не вѣритъ. Дѣйствительно, при ближайшемъ разсмотрѣніи всегда оказывается, что найдена не міровая разгадка, а оптическая иллюзія, миражъ, неспособный имѣть никакой тѣни, или же простое обыденное „тѣло“, одно изъ многихъ солидныхъ міровыхъ тѣлъ, снабженное своей собственной солидной тѣнью, имѣющей лишь очень отдаленное сходство съ многострадальной тѣнью-искательницей.

Всѣ прогрессивныя завоеванія современной мысли, вся вѣковая борьба съ антропоморфизмомъ и, наконецъ, полная побѣда надъ нимъ имѣютъ своей обратной стороной гибель религій. Характерно, что вожди этого движенія обыкновенно отрицали разрушительную сторону своей работы; устраненіе антропоморфизма знаменуетъ, по ихъ словамъ, не разложеніе религіи, какъ злостно клевещутъ старовѣры, а возрожденіе ея,—отсѣкаются, якобы, лишь грубыя формы „суевѣрія“, и создается на ихъ мѣсто болѣе чистая, болѣе возвышенная, „истинная“ религія. И вѣдь многіе говорили это совершенно искренно, а вовсе не по тѣмъ побужденіямъ, которыя нѣсколько лѣтъ тому назадъ заставляли нашихъ либераловъ заявлять о своемъ „истинномъ“ консерватизмѣ и провозглашать клеветникомъ всякаго, кто называлъ ихъ конституціоналистами. Между тѣмъ несомнѣнно, что съ устраненіемъ антропоморфизма во всѣхъ его видахъ устраняется самая возможность религіозныхъ представленій, умираетъ тотъ живой богъ, восторженное преклоненіе передъ которымъ составлять основное содержаніе религіознаго чувства. Уже средневѣковые аскеты неоплатоники, наиболѣе гордые и независимые люди того времени, считавшіе унизительнымъ для себя обоготвореніе человѣческихъ свойствъ, пытались очистить религію отъ антропоморфизма. Что же получилось? Одни отрицательныя опредѣленія божества и въ результатѣ „Ничто“, Nihil omnium rerum, какъ единственно возможный предметъ поклоненія. Такой „нигилизмъ“ куда почище того жизнерадостнаго направленія, которое такъ неудачно окрестилъ этимъ именемъ Тургеневъ. Неудивительно, что аскеты-нигилисты искали спасенія въ черной мессѣ и культѣ сатаны.

Если въ средніе вѣка, когда антропоморфизмъ господствовалъ по всей линіи, только исключительныя одиночки получали Nihil

въ результатѣ своихъ религіозныхъ исканій, то въ настоящее время это широко разлившееся массовое явленіе. Но напрасно говорятъ, что здѣсь виновата разъѣдающая критика разума. Разумъ здѣсь, какъ и вездѣ, игралъ чисто служебную роль: онъ лишь регистрировалъ тѣ перемѣны, которыя независимо отъ него совершались въ области стремленій и чувствъ. Единственное разрушительное оружіе разума — логическое противорѣчіе. Но какое же можетъ быть логическое противорѣчіе между представленіемъ и относящимся къ нему чувственнымъ тономъ? Очевидно, эта связь лежитъ совершенно внѣ категорій логики,—вотъ почему и не спорятъ о „вкусахъ". Не подъ вліяніемъ разсудочныхъ аргументовъ утратило человѣчество „вкусъ" къ антропоморфнымъ божествамъ, а вслѣдствіе органическаго переворота въ его психикѣ, обусловленнаго глубокими измѣненіями въ условіяхъ соціальной жизни.

Всѣ—или почти всѣ—согласны съ тѣмъ, что отличительная особенность современной буржуазной эпохи—это ея негероическій характеръ. Герои исчезли—это несомнѣнно. Но вовсе невѣрно, что люди измельчали. Сила, смѣлость, мощный умъ—всѣ тѣ конкретныя свойства, которыя приписывались обыкновенно героямъ старины—рыцарямъ, жрецамъ, кудесникамъ — вовсе не исчезли и даже не потускнѣли въ наше время. Достаточно вспомнить хотя бы о томъ, что подвиги славныхъ рыцарей, столь пышно воспѣтые средними вѣками, представляютъ въ большинствѣ случаевъ сущіе пустяки по сравненію съ простымъ „исполненіемъ обязанностей" экипажемъ современнаго боевого флота. Нечего ужъ и говорить о Гомеровскихъ „герояхъ": ихъ „сраженія" на взглядъ современнаго человѣка—невинный видъ спорта вродѣ тѣхъ кулачныхъ боевъ, которыми по праздничнымъ днямъ до сихъ поръ еще развлекаются иногда обыватели нашихъ захолустныхъ городовъ. Что же касается кудесниковъ и ихъ изобрѣтательнаго генія, то тутъ преимущества современности еще неоспоримѣе. Я оставлю въ сторонѣ отвлеченныхъ мыслителей и упомяну для иллюстраціи только о такомъ кудесникѣ и пророкѣ, какъ Джонъ Ло. Правда, современники восхищались имъ, и теперь еще его чтутъ, какъ величайшаго финансиста; но развѣ возможно представить себѣ, чтобы хоть одинъ человѣкъ отнесся къ нему, какъ къ пророку не въ метафорическомъ, а въ буквальномъ смыслѣ слова, съ тѣмъ самымъ чувствомъ, съ какимъ евреи преклонялись передъ своимъ Моисеемъ. А вѣдь Джонъ Ло сдѣлалъ для буржуазнаго міра не меньше, чѣмъ Моисей для еврейскаго народа. Онъ открылъ поистинѣ обѣтованную землю, воздвигъ храмъ новѣйшему божеству и положилъ основаніе величайшимъ мистеріямъ буржуазнаго общества.

Героическій ореолъ, окружавшій въ старое время вождей человѣчества, создавался не какими-либо особенностями ихъ ума, сердца или мышцъ,—нѣтъ, онъ былъ a priori присущъ вождю. Вождь, какъ таковой, независимо отъ его конкретныхъ свойствъ, возбуждалъ благоговѣніе: „кость бѣлая, кость черная,—и поглядѣть, такъ разная“.

Конечно, и въ наше время бѣлая кость пытается отстаивать апріорность своихъ прерогативъ. Своимъ суконнымъ языкомъ, который въ подлежащихъ сферахъ все еще принято считать возвышеннымъ, воспѣваетъ она „священные завѣты предковъ“; но вѣдь въ сущности и сама бѣлая кость видитъ въ этой святости завѣтовъ только традиціонное украшеніе рѣчи, а центръ тяжести переносится всегда на призывъ къ „благоразумію“, къ трезво понятымъ „интересамъ“, которые наилучшимъ якобы образомъ гарантируются именно священными завѣтами. Святость, вынужденная утилитарно обосновывать себя, тѣмъ самымъ расписывается въ своемъ полномъ внутреннемъ банкротствѣ.

Такъ ли было въ старину! Развѣ могло прійти въ голову жрецу или воину древней цивилизаціи оправдывать свою власть благомъ низшихъ кастъ, видѣть свое священное призваніе въ служеніи ихъ „интересамъ“, интересамъ тѣхъ самыхъ паріевъ и свинопасовъ, о которыхъ даже думать онъ считалъ неприличнымъ, всякое соприкосновеніе съ которыми оскверняло его.

Достаточно одного этого сопоставленія, чтобы понять, какая бездна залегла между современнымъ сознаніемъ и сознаніемъ героическихъ эпохъ, насколько невозможно для насъ вернуться къ культу земныхъ вождей, а слѣдовательно и къ культу вождя вселенной, созданнаго по типу героевъ.

Человѣческія свойства, какъ бы они ни разростались въ нашемъ воображеніи, какіе бы „безконечные“ размѣры ни принимали, не могутъ болѣе служить предметомъ религіознаго преклоненія. Не современный разумъ, а современное чувство низвергло антропоморфнаго бога,—то самое чувство, которое съ такой геніальной наивностью воплотилъ Ницше въ афоризмѣ: „и если бы существовалъ богъ, какъ помирился бы я тогда съ мыслью, что я не богъ!“ Человѣкообразные боги превратилось въ идоловъ; очищеніе традиціоннаго божества отъ человѣческихъ атрибутовъ превратило его въ „Ничто“. Послѣдній процессъ, какъ мы уже упоминали, совершили еще средневѣковые аскеты, но съ гораздо большей основательностью, полнотою и методичностью исчерпала эту тему новая философія въ своихъ метафизическихъ системахъ. „Ничто!“ Но сказать „Ничто мой богъ“ и „нѣсть Богъ“—разница не особенно существенная.

Отнынѣ единственная надежда религіознаго чувства—открыть

нѣчто качественно отличное отъ всего человѣческаго, но въ то же время живое, могучее, воочію проявляющее свою сверхъчеловѣческую силу. И такое божество дѣйствительно было найдено въ безстрастныхъ, безсмысленныхъ, но вѣчныхъ и могучихъ „законахъ“ природы,—умирающее религіозное чувство ухватилось за нихъ, какъ за послѣдній якорь спасенія. Родилась научная религія, тотъ религіозный атеизмъ, о которомъ съ такимъ негодованіемъ говорилъ Достоевскій. Вмѣстѣ съ тѣмъ занялась новая заря и для философіи—и при томъ не только матеріалистической, но и идеалистической. То благоговѣніе, съ которымъ вѣрующій ученый служитъ естественному закону, та „безкорыстная“ радость, съ которой онъ подчинаетъ этой чуждой ему власти все новыя и новыя эмпирическія явленія, послужили схемой для построенія общей теоріи абсолютныхъ или автономныхъ нормъ. Правда, въ области морали благоговѣйное преклоненіе передъ нормой существовало гораздо раньше научной религіи, и даже самое возникновеніе послѣдней врядъ ли было бы возможно, если-бы психика человѣка не подверглась предварительно многовѣковой обработкѣ со стороны моральнаго чувства. Но дѣло въ томъ, что безъ современнаго представленія о естественномъ законѣ моральная норма никогда не достигла-бы той самодержавной и самодавлѣющей власти, которая была вручена ей Кантомъ и его послѣдователями. Въ прежнее время моральный законъ всегда игралъ подчиненную, служебную роль; онъ былъ или заповѣдью божественной, т. е. простымъ орудіемъ для достиженія верховныхъ цѣлей религіи, или заповѣдью человѣческой, т. е. опять-таки орудіемъ, направленнымъ къ осуществленію земныхъ цѣлей. Вмѣстѣ съ тѣмъ и моральное чувство носило въ той или другой степени „корыстный“ характеръ; достоинство моральной нормы оцѣнивалось утилитарно, съ точки зрѣнія ея приспособленности къ жизненнымъ или загробнымъ потребностямъ человѣчества. И только тогда, когда люди съ достаточной полнотой ознакомились съ характеромъ естественнаго закона, явилась для нихъ возможность принципіально измѣнить свое отношеніе къ закону вообще. Критерій цѣлесообразности казался здѣсь совершенно непримѣнимымъ: естественный законъ такъ явно нелѣпъ, такъ очевидно независимъ отъ какихъ-бы то ни было цѣлей и расчетовъ, что приписать его разумному, т. е. человѣкоподобному существу нѣтъ возможности,—это было бы кощунственнымъ оскорбленіемъ разума; но съ другой стороны властъ естественнаго закона такъ безаппеляціонно неотвратима, что отвергнуть законъ во имя его неразумности, отказаться отъ выполненія его предписаній совершенно немыслимо. Остается, слѣдовательно, только одно: устранить самый вопросъ объ „оправданіи“

закона. Законъ самъ оправдываетъ себя; не онъ подчиняется какой-либо цѣли, но всякая цѣль имѣетъ право на существованіе лишь постольку, поскольку она находитъ себѣ оправданіе и освященіе въ законѣ. Все назначеніе разума въ томъ, чтобы возможно цѣлесообразнѣе приспособить жизнь къ требованіямъ „автономнаго“ закона.

Такимъ образомъ работа научной мысли подготовила тѣ представленія, которыя были необходимы для того, чтобы эмансипировать моральную норму отъ подчиненія независимымъ отъ нея цѣлямъ верховнаго существа. Помощь подоспѣла какъ разъ во-время, ибо тронъ верховнаго существа уже былъ разрушенъ той революціей въ области между-человѣческихъ отношеній, о которой мы говорили выше. Религіозное чувство укрылось подъ сѣнью обоготвореннаго закона и, слѣдуя священнымъ завѣтамъ предковъ, поспѣшило тщательно укрѣпить свою новую позицію системой теологическихъ окоповъ и бастіоновъ. Подъ скромнымъ именемъ „гносеологіи“ или „теоріи познанія“ процвѣла эта новая теологія, детально урегулировавшая права и обязанности разума по отношенію къ богу-закону.

Но, само собою разумѣется, гносеологія по силѣ, яркости, по смѣлости метафизическаго полета должна была оказаться безконечно ниже всѣхъ предшествующихъ теологическихъ и метафизическихъ системъ,—вѣдь и вдохновившая ее религія самодержавной нормы является послѣдней умирающей вспышкой того пламени, которое такъ мощно горѣло въ прежнихъ антропоморфныхъ религіяхъ. Религіозное чувство получило помѣщеніе очень уютное, съ величайшей тщательностью изолированное отъ всякихъ разрушительныхъ вліяній жизни. Но именно эта глубоко обдуманная изоляція и оказывается въ данномъ случаѣ роковой. Религія въ герметически закупоренномъ ящикѣ! Вѣдь это же абсурдъ. Религіозное чувство должно или свободно господствовать надъ всѣми проявленіями жизни, или вовсе не быть. Психическое равновѣсіе, осуществленное гносеологіей, по необходимости явилось очень неустойчивымъ. Не успѣла религія автономной нормативности довершить разработку своихъ догматовъ, какъ уже со всѣхъ сторонъ поднялись яростные протесты. Одни стараются оживить старыя формы метафизическаго и теологическаго творчества, другіе понимая всю призрачность этой попытки и не видя никакого иного исхода, ограничиваютъ свою задачу чисто отрицательной работой: громятъ нормы и нормативность, законы и закономѣрность въ смутной надеждѣ, что на развалинахъ сокрушенныхъ ими идоловъ само собою возсіяетъ истинное божество.

Надо, впрочемъ, сказать, что эти сокрушители кумировъ не

вполнѣ одинаково относятся къ нормамъ различныхъ сферъ жизни. Этическіе законы и воспѣвающіе ихъ святость моралисты возбуждаютъ въ нихъ не ярость, а презрѣніе и насмѣшку. Хотя г. Шестовъ и присматривается съ любопытствомъ къ преступленію, но врядъ ли онъ серьезно вѣритъ въ способость преступленія вырвать человѣка изъ когтей обыденщины, создать какое-либо просіяніе или озареніе. Когда средневѣковый монахъ бросался въ объятія діавола, земля и небо содрогались и адъ встрѣчалъ его бѣшенымъ хохотомъ. Трудно однако допустить, чтобы нѣчто подобное было достижимо для современнаго искателя. Послѣдній и самъ предчувствуетъ, что фактическое нарушеніе моральной нормы не дастъ ему никакихъ крыльевъ, не вознесетъ его на „головокружительную высоту", а скорѣе уничтожитъ тотъ таинственный ореолъ, который преступленіе еще сохраняло въ его глазахъ, пока онъ мечталъ о немъ теоретически. Не даромъ г. Шестовъ съ такимъ теплымъ чувствомъ цитируетъ утвержденіе г. Мережковскаго, что Раскольниковъ „послѣ преступленія испытываетъ вовсе не тяжесть, а... неимовѣрную л е г к о с т ь въ сердцѣ своемъ—эту струшную пустоту, опустошенность, отрѣшенность отъ всего существующаго". У г. Мережковскаго Раскольниковская „пустота" и „свобода" снабжены эпитетомъ „страшный" и въ этомъ своемъ качествѣ сохраняютъ еще привлекательность для изъѣденнаго обыденщиной человѣка. Но вѣдь и г. Мережковскій разсуждаетъ только теоретически. Что, если на самомъ дѣлѣ эта пустота вовсе не страшная, а только „скучная", такая же пошлая и обыденная, какъ и все, находящееся по сю сторону моральной нормы? А это вѣрнѣе всего. Слишкомъ очевидно, что моральный законъ есть созданіе обыденныхъ людей, предназначенное для обыденныхъ утилитарныхъ надобностей. Слишкомъ очевидно, что его автономное всемогущество только миражъ, въ дѣйствительности въ немъ нѣтъ никакой самостоятельной силы, съ которой бы стоило вступить въ борьбу.

Совсѣмъ иное дѣло законъ природы. Его мощь несомнѣнна. „Съ какою бы радостью", говоритъ г. Шестовъ, „заявили мы представителю научной мысли, что огонь вовсе не жжется, что гремучія змѣи вовсе не ядовиты, что можно сброситься съ высокой башни на землю и не расшибиться и т. д. и т. д.—если бы онъ былъ обязанъ д о к а з а т ь намъ противное. Но, къ сожалѣнію, ученый свободенъ отъ обязанности доказывать: за него доказываетъ природа—и какъ доказываетъ!—совершенно безъ помощи логики и морали. Если-бы природа, какъ метафизики, вздумала принуждать насъ къ заключеніямъ проповѣдями и силлогизмами, какъ вы полагаете, добилась бы она отъ насъ чего-нибудь?! Но она куда догадливѣй и, главное, могуществен-

нѣй метафизиковъ. Логику и мораль она предоставила Гегелю и Спинозѣ, а себѣ въ руки взяла дубину. Вотъ тутъ поди, попробуй спорить: поневолѣ уступишь". Вотъ почему г. Шестовъ, презрительно третируя мораль и моралистовъ, съ бѣшеной ненавистью накидывается на „закономѣрность" природы. Бунтъ противъ „опостылѣвшей" закономѣрности природы, противъ этой „величаво спокойной" стѣны, на тысячу ладовъ варьируется въ афоризмахъ „Апоѳеоза беэпочвенности". Авторъ намѣчаетъ самые разнообразные планы заговора противъ природы. То онъ проповѣдуетъ „неметодическое" исканіе, не отвергая совсѣмъ объединяющихъ идей и синтетическихъ принциповъ, но рекомендуя относиться къ нимъ съ полной свободой, „мѣнять ихъ, какъ перчатки",—то, наоборотъ, онъ предаетъ проклятію всякіе идеи и принципы, свирѣпо набрасывается даже на невинное логическое тожество и старается пробить брешь, „изступленно колотясь головой о стѣну",—то, наконецъ, хочетъ временно притаиться, присмотрѣться къ своему врагу, даже „изучить" его, лелѣя надежду, подобно зайцу въ извѣстной Щедринской сказкѣ, что ему удастся улучить моментъ и сдѣлать такой прыжокъ, который сразу вынесетъ его далеко за предѣлы природы съ ея дубиной.

Но если г. Шестовъ не въ силахъ презирать природу и вынужденъ ее ненавидѣть, какъ своего злѣйшаго и побѣдоноснаго врага, то тѣмъ сильнѣе презираетъ онъ ученыхъ людей, которые не только не чувствуютъ всей унизительности рабства передъ природой, но со спокойнымъ благоговѣніемъ служатъ ея дубинѣ. подчиняя закономѣрному методическому познанію все новыя и новыя области міра. Г. Шестову кажется даже, что самая власть естественнаго закона такъ безнадежно могуча въ значительной степени благодаря ученымъ. Ученые изуродовали психику человѣка, притупили ея воспріимчивость къ явленіямъ, чуждымъ закономѣрности. Быть можетъ, въ дѣйствительности не природа всемогуща, а методически воспитанный умъ немощенъ и слѣпъ? Это въ сущности мысль Канта, но съ діаметрально-противоположной чувственной окраской: то, что для Канта было метафизическимъ утѣшеніемъ, для г. Шестова является проклятіемъ; тамъ, гдѣ Кантъ удовлетворенно констатировалъ границу познанія, г. Шестовъ видитъ единственную надежду его.

Поскольку бунтъ г. Шестова направляется противъ абсолютизма и святости законовъ, онъ всецѣло совпадаетъ съ критикой тѣхъ представителей современной мысли, которые отнюдь не являются принципіальными врагами закономѣрности, наоборотъ, видятъ въ послѣдней драгоцѣнное орудіе въ борьбѣ съ природой и именно поэтому рѣшительно возстаютъ противъ обоготворенія естественнаго закона. Собственно говоря, ревнителей

истинно научнаго благочестія среди дѣйствительныхъ ученыхъ не такъ много, какъ можно подумать, если судить о психологіи естествознанія по тѣмъ гносеологическимъ трактатамъ, въ которыхъ излагается природа „естественно-научнаго образованія понятій". Трудно думать, напр., чтобы нашелся хоть одинъ великомученикъ науки, во всей полнотѣ воплотившій въ себѣ тотъ психологическій типъ, который разработанъ въ первой части извѣстной книги Риккерта „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung". Человѣкъ, благоговѣйно обобщающій ради самого процесса обобщенія, абсолютно равнодушный къ тѣмъ сторонамъ явленій, которыя этому процессу не поддаются, и столь же безкорыстно незаинтересованный въ сторонахъ, подлежащихъ обобщенію... нѣтъ, это превышаетъ силы смертнаго; только благочестивая фантазія почтеннаго гносеолога могла создать столь идеальный образъ.

Но если священное преклоненіе передъ принципомъ закомѣрности въ его чистомъ видѣ и не встрѣчается на практикѣ, то нельзя все же отрицать, что нѣкоторые законы, особенно прославленные древностію рода и заслугами передъ наукой, сильно гипнотизируютъ современные умы, и явленія, не подчиняющіяся такимъ законамъ, буде они окажутся, очень не скоро сумѣютъ добиться общественнаго признанія. Приведу маленькую иллюстрацію. Въ одномъ изъ научныхъ журналовъ мнѣ попалась какъ-то на глаза замѣтка, авторъ которой съ плохо скрытой внутренней тревогой сообщаетъ слѣдующій „парадоксальный" фактъ: при опытѣ съ радіоактивными веществами усмотрѣно уклоненіе отъ закона всемірнаго тяготѣнія. Черезъ нѣкоторое время тотъ же ученый корреспондентъ журнала прислалъ успокоительное сообщеніе: при надлежащей постановкѣ опыта, уклоненіе оказалось мнимымъ.

Были изысканы мѣропріятія, заставившія протестующее тѣло подчиниться всемірному закону. Очень можетъ быть, что мѣропріятія и не были умышленно направлены къ тому, чтобы какъ-нибудь обойти тѣ условія, при которыхъ нарушается великій законъ. Очень можетъ быть, что первое наблюденіе было дѣйствительно ошибочно, а повѣрочный опытъ произведенъ совершенно свободно и безбоязненно, не считаясь съ интересами всемірнаго тяготѣнія. Но характеренъ во всякомъ случаѣ тонъ сообщеній: эта тревога въ первомъ и чувство глубокаго научнаго удовлетворенія во второмъ. А, казалось бы, „испытатель природы" долженъ чувствовать какъ разъ наоборотъ. Вѣдь если дѣйствительно существуютъ условія, при которыхъ тѣла не подчиняются закону тяготѣнія, то открывается надежда построить снарядъ, по нашему произволу подчиняющійся и не подчиняющійся тяготѣ-

нію; а такой снарядъ означаетъ ни много-ни мало, какъ ниспроверженіе силы, приковывающей насъ къ нашей планетѣ, возможность не въ мечтахъ только, а на дѣлѣ перенестись на луну, на Марсъ, на Венеру и даже вовсе вылетѣть изъ предѣловъ нашей солнечной системы,—если кому ужъ очень опостылѣлъ весь ближайшій міръ. Перспектива, кажется, достаточно заманчивая, чтобы ради нея помириться съ маленькимъ нарушеніемъ тишины и порядка въ области высшихъ научныхъ обобщеній.

Отношеніе свободнаго испытателя природы къ естественному закону одинаково далеко и отъ того благоговѣйнаго преклоненія, которымъ окружаютъ закономѣрность вѣрноподданные рабы природы, и отъ той страстной ненависти, которую питаютъ къ ней ея бунтующіе рабы. Всякое явленіе, не подчиняющееся установленнымъ законамъ, можетъ стать источникомъ новыхъ и интересныхъ опытовъ лишь послѣ того, какъ въ немъ самомъ будетъ открыта извѣстная закономѣрность, позволяющая овладѣть имъ, направлять его по своей волѣ. Такъ, напр., въ приведенномъ выше примѣрѣ блестящія перспективы развертывается только въ томъ случаѣ, если найдены и точно изучены тѣ опредѣленныя условія, при которыхъ тѣло теряетъ „свойство" тяготѣнія. Если же эти условія не извѣстны, и, несмотря на всѣ усилія, не могутъ быть найдены, то мы имѣемъ только курьезный фактъ, который самъ по себѣ лишенъ всякаго значенія. Но для бунтующаго раба природы моментъ величайшаго торжества рисуется именно какъ крушеніе закона, какъ полное банкротство его и невозможность найти ему замѣстителя. Подчиненіе непокорнаго явленія новому закону было бы лишь новымъ торжествомъ той же „опостылѣвшей" закономѣрности, а перспектива открыть міръ неизвѣстныхъ дотолѣ явленій—мало соблазнительна: вѣдь этотъ новый міръ только расширилъ бы тотъ матеріалъ, надъ которымъ оперируетъ закономѣрное познаніе, и въ результатѣ явился бы рядъ новыхъ законовъ, когда ихъ и теперь „больше, чѣмъ нужно".

Для г. Шестова побѣду надъ природой представляло бы только „чудо". Недаромъ онъ съ почтеніемъ вспоминаетъ алхимиковъ, астрологовъ, гадателей и ясновидцевъ, какъ геніальныхъ отцовъ современныхъ идіотовъ-ученыхъ. Но вотъ вопросъ: что именно окружало „геніальныхъ отцовъ" таинственнымъ ореоломъ чудеснаго? Дѣйствительно знали они „тайны" природы, недоступныя ограниченному разуму современныхъ ученыхъ, или они становились кудесниками благодаря той апріорной героической атмосферѣ, которая создавалась соціальными отношеніями того времени и навсегда разрушена буржуазнымъ строемъ?

Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что очень многіе астрологи и алхимики отнюдь не были шарлатанами, даже духовидцы

и ясновидцы были, быть можетъ, не вполнѣ шарлатаны. Но какія бы явленія ни находились во власти кудесниковъ, очевидно во всякомъ случаѣ, что для самихъ кудесниковъ явленія эти не были и не могли быть чудомъ въ полномъ смыслѣ слова; ибо уже самая власть надъ явленіемъ, способность по произволу вызвать его, предполагаетъ знаніе тѣхъ условій, при которыхъ данное явленіе возникаетъ, знаніе той закономѣрности, которой оно подчиняется. Чудесный характеръ искусству кудесниковъ придавала средневѣковая толпа съ ея культомъ героевъ. Для тогдашней толпы было вполнѣ естественно приписывать всякія необыденныя, изъ ряда вонъ выходящія познанія сверхъ-естественной силѣ героя,—и это-то настроеніе толпы рефлекторно окрашивало въ таинственный цвѣтъ искусство кудесника даже въ его собственныхъ глазахъ. Зная законы даннаго явленія и вполнѣ позитивно пользуясь этими законами всякій разъ, когда надо пустить въ ходъ свое искусство, кудесникъ въ то же время былъ совершенно искренно проникнутъ сознаніемъ таинственности своего ремесла, на ряду съ методической постановкой эксперимента или наблюденія онъ bona fide прибѣгалъ къ произнесенію загадочныхъ словъ, къ начертанію мистическихъ эмблемъ и. т. п.

Дѣло, слѣдовательно, вовсе не въ знаніяхъ, а въ той соціальной обстановкѣ, въ которой эти знанія возникали. Вѣдь и въ наше время извѣстны явленія, напр., гипнотизма. Чего, кажется, загадочнѣе? Однако, г. Шестовъ ни разу даже не упоминаетъ о нихъ. Понятно почему: гипнотизмомъ занимаются въ настоящее время не избранники, одаренные чудесной силой, а позитивисты-медики. И какое бы чудесное явленіе въ стилѣ древняго чародѣйства ни обнаружилось въ наши дни, можно сказать съ увѣренностью, что его постигнетъ судьба гипнотизма. Не пройдетъ и года, какъ появится книга, — не „ключъ къ таинствамъ натуры“, нѣтъ, а нѣчто солидно-скромное—Lehrbuch, Handbuch, или просто Zur Kenntnis des Visionismus; и не будетъ тамъ ни мистической теоріи чиселъ, ни таинственныхъ фигуръ, — но ясно, отчетливо, послѣдовательно, mit beleidigender Klarheit будутъ изложены тѣ методическіе пріемы, при помощи которыхъ всякій, „интересующійся даннымъ вопросомъ“, можетъ воспроизвести явленія визіонизма.

Чудо стало общественно-невозможнымъ. Но допустимъ даже, что это не такъ, допустимъ, что г. Шестову, „изступленно колотясь головой о стѣну закономѣрности“, удалось пробить ее въ какомъ-нибудь пунктѣ и увидѣть въ образовавшійся просвѣтъ самое подлинное, настоящее чудо,—вѣдь и тогда это чудо было бы только новымъ исключительнымъ явленіемъ, совершенно изолированнымъ въ своей исключительности отъ всего остального

міра, по-прежнему подчиненнаго естественной закономѣрности. Такимъ образомъ даже въ случаѣ полнаго успѣха неметодическое исканіе приведетъ не къ ниспровերженію закономѣрности, а къ отмежеванію отъ нея маленькаго уединеннаго уголка, т. е. въ сущности къ той самой „религіи въ подстрочномъ примѣчаніи“, которая такъ возмутила г. Шестова у позитивиста Милля. „Міровая загадка“ все-таки останется неразрѣшимой,—ибо для рѣшенія ея не достаточно конкретнаго чуда, а необходимо еще прицѣпить къ послѣднему какую-нибудь „теодицею“, верховную точку зрѣнія, позволяющую утверждать, что безсмысленность закономѣрности только кажущаяся, что огонь „въ сущности“ вовсе не жжется, страданіе въ „конечномъ“ итогѣ цѣлесообразно, а смерть есть лишь превращеніе въ высшую форму жизни и т. д.

Устранивъ метафизическія построенія, мы устраняемъ не только рѣшеніе міровой загадки, но и самую постановку ея. Міръ самъ по себѣ задаетъ массу отдѣльныхъ практическихъ задачъ, но въ немъ нѣтъ и намека на существованіе какой-либо единой, всеобъемлющей, универсальной тайны. Лишь метафизика, при помощи своихъ мнимыхъ понятій, превратила міръ въ сплошную загадку, съ единственною цѣлью доставить себѣ возвышенное удовольствіе разгадать ее.

Но съ такимъ выводомъ, повидимому, столь естественно вытекающимъ изъ отрицанія метафизики, никоимъ образомъ не можетъ помириться г. Шестовъ. Вѣдь это значило бы, вырвавшись изъ силковъ метафизики, попасть въ тенета позитивизма, а послѣднее для г. Шестова горше перваго. И вотъ онъ, укрѣпившись предварительно въ суверенномъ презрѣніи къ логикѣ, пускается на такую уловку: онъ пытается принять метафизическія псевдопонятія, поскольку они создаютъ міровую тайну, и отвергнуть ихъ, поскольку они служатъ для рѣшенія міровой загадки или для доказательства невозможности ея рѣшенія. Такъ, напр., онъ стремится убѣдить себя, что такое пустое и безсодержательное слово, какъ „безконечность“ наполняетъ его какимъ-то особеннымъ чувствомъ, ограждая такимъ образомъ мистическій ореолъ смерти и спасая проблему загробной жизни; въ другомъ мѣстѣ онъ дѣлаетъ видъ, что серьезно принимаетъ кантовское противопоставленіе явленій и вещи въ себѣ, и, конечно, съ единственною цѣлью, осмѣявъ кантовскую границу познанія, сохранить надежду на полеты въ потустороннюю область.

Надо, впрочемъ, сказать, что г. Шестовъ слишкомъ основательно пережилъ всѣ стадіи сомнѣнія и отрицанія для того, чтобы особенно настойчиво лелѣять надежды подобнаго рода. Онъ заботливо ограждаетъ ихъ, какъ увлекательныя иллюзіи, отъ

которыхъ трудно отрѣшиться, да и нѣтъ смысла отрѣшаться,— вѣдь не въ угоду же критеріямъ логики производить надъ собой мучительныя операціи! Тѣмъ не менѣе, доминирующая нота его книги не жажда побѣды, а гимнъ безысходному исканію, хаосу, разрушенію. И любопытно—такова сила метафизическаго абсолюта! — порою сама безпочвенность становится для автора „почвой“, да еще какой! „Безнадежность“, говоритъ онъ, „торжественнѣйшій и величайшій моментъ въ нашей жизни... До сихъ поръ мы имѣли дѣло съ людьми и человѣческими законами—теперь съ вѣчностью и отсутствіемъ всякихъ законовъ“. Parlez moi de ça! Просто не вѣрится, что не такъ еще давно кто-то разсказывалъ намъ о „растопыренныхъ рукахъ, болтающихся ногахъ, испуганномъ и наполовину безсмысленномъ лицѣ“. Помилуйте! какія тутъ растопыренныя руки, когда на сцену выступила „вѣчность“, или, какъ поэтически выражается авторъ въ другомъ мѣстѣ, „ночь“, „темная, глухая, непроглядная, населенная ужасами ночь“ съ ея „тихой, но таинственной и бездонной красотой“!!

Современный „философъ“, подводя себѣ итоги, находитъ, что основной мотивъ его духовной жизни — благоговѣйное преклоненіе передъ нравственнымъ закономъ, и тотчасъ же субъективное настроеніе даннаго человѣка возводится въ абсолютъ: появляется „вѣчность, торжественность, сверхъ-человѣческая красота морали“. Совершенно также поступаетъ и г. Шестовъ, хотя, казалось бы, человѣку, серьезно претендующему на безнадежность, не пристало искать себѣ „метафизическаго утѣшенія“. А вѣдь, очевидно, эта трогательно-наивная попытка самое отчаяніе разукрасить метафизическими побрякушками и размалевать подъ колеръ вѣчности есть ни что иное, какъ жажда метафизическаго утѣшенія, жажда почвы, почвы во что бы то ни стало.

Но гдѣ же выходъ? спроситъ читатель. Выхода нѣтъ. Обратить „на путь истинный“, на путь реальной жизни и ея реальныхъ задачъ людей того психическаго склада, къ которому принадлежитъ г. Шестовъ, нѣтъ ни малѣйшей возможности. Это дѣйствительно б е з н а д е ж н о несчастные люди: имъ не только нельзя помочь, но нельзя даже платонически сочувствовать. Въ одномъ изъ своихъ афоризмовъ г. Шестовъ пишетъ: „Особенно легко смѣшиваютъ съ экстазомъ тотъ очень распространенный видъ весенняго ликованія, для котораго нашъ языкъ изобрѣлъ извѣстный мѣткій эпитетъ. И въ концѣ концовъ „телячій восторгъ“ встрѣчаетъ у публики болѣе радушный пріемъ, чѣмъ истинное вдохновеніе и глубокій экстазъ. Понятнѣй — ближе“. Какъ видимъ, подъ именемъ „телячьяго“ восторга г. Шестовъ третируетъ здѣсь то могучее чувство непосредственной „весен-

ней“ жизнерадостности, то стихійное стремленіе къ весеннимъ „клейкимъ листочкамъ“, которое, по словамъ Достоевскаго, заставляетъ „полюбить жизнь прежде смысла жизни“, т. е. прежде всякихъ отвлеченныхъ, теоретическихъ разсужденій о смыслѣ жизни. Презрѣніе къ „телячьему восторгу“ со стороны г. Шестова и его собратій вполнѣ понятно, — это опять-таки метафизическое утѣшеніе, необходимое людямъ, которыхъ атрофія всякаго вкуса и всякой чуткости къ жизни загнала въ царство тѣней и заставила искать тамъ „истинныхъ“ и „глубокихъ“ вдохновеній. Въ дѣйствительности „истинный“ экстазъ отличается отъ „телячьяго“ восторга главнымъ образомъ тѣмъ, что онъ рождается на свѣтъ съ величайшими потугами и можетъ существовать лишь при поддержкѣ „глубокихъ“ мотивировокъ метафизическаго или религіознаго характера, тогда какъ „телячій“, восторгъ бьетъ обильной и могучей струей и не требуетъ ничьей поддержки. Послѣдній дѣйствительно „проще“, но только въ томъ смыслѣ, что не имѣетъ нужды рядиться въ маскарадный костюмъ и взвинчивать себя искусственными пріемами, т. е. онъ сильнѣе и глубже „истиннаго“ экстаза; — вѣдь не даромъ „телячій восторгъ“ свойственен полному силъ юношѣ, а истинный экстазъ зрѣлому и даже скорѣй перезрѣлому мужу, нуждающемуся въ религіи и метафизикѣ, какъ въ броунсекаровскихъ впрыскиваніяхъ.

Я вовсе не хочу сказать, что быть „дѣятелемъ“ въ сей жизни можетъ только тотъ, кто до сѣдыхъ волосъ сохранилъ способность прыгать и скакать на подобіе молодого теленка, я утверждаю только, что чувство, заставляющее зрѣлаго человѣка относиться съ „глубокимъ“ и даже „захватывающимъ“ интересомъ къ какой-либо научной или практической задачѣ, есть въ основѣ своей та же непосредственная „радость бытія“, которая въ ранней юности нерѣдко принимаетъ бурныя формы телячьяго ликованія. Передъ нами люди, которые или вовсе не знали этого чувства, или имѣли его въ столь зачаточной формѣ, что оно испарилось безъ слѣда при первомъ же столкновеніи съ невзгодами жизни (ср. „Ап. безп.“ стр. 154). Очевидно, въ такихъ людяхъ никакими аргументами, совѣтами, увѣщаніями немыслимо пробудить интересъ къ жизни, немыслимо даже объяснить имъ, въ чемъ именно этотъ интересъ заключается. — Реальная, позитивная жизнь навсегда окрасилась для нихъ въ безотрадный цвѣтъ „пошлости“, „обыденщины“. Метафизическія утѣшенія ихъ не удовлетворяютъ. Тлѣющее въ нихъ религіозное чувство роковымъ ходомъ вещей обречено на бездомное, скитальческое существованіе. Что же остается? Только одно: сдѣлать, какъ говорятъ нѣмцы, изъ нужды добродѣтель, самую безнадежность пре

вратить въ своего рода надежду, въ метафизическое утѣшеніе, въ героическій пьедесталъ, якобы высоко вздымающійся надъ самодовольной толпой. Но это не значитъ, что безпочвенники не представляютъ никакого интереса для людей реальной жизни. Ихъ работа, поскольку она направлена на разрушеніе переживщихъ свое время кумировъ, можетъ быть очень интересной и даже поучительной,— особенно, когда за дѣло берется такой талантливый и глубоко чувствующій человѣкъ, какъ г. Шестовъ. Вѣдь основательно раздѣлаться съ традиціонными устоями жизни одинаково необходимо, какъ тому, кто хочетъ строить новое зданіе, такъ и тому, кто жаждетъ только хаоса.

Существуетъ мнѣніе, что безпочвенность—и даже апоѳеозъ безпочвенности — неизбѣжная участь всѣхъ, утратившихъ религіозное чувство. Согласно этому мнѣнію, даже самая позитивная жизненная задача, разъ она не исчерпывается лозунгомъ „лови моментъ“, требуетъ религіознаго одушевленія, хотя бы въ той редуцированной его формѣ, которую представляетъ обожаніе нормы, преклоненіе передъ извѣстнымъ соціальнымъ строемъ, какъ абсолютнымъ и „самоцѣннымъ“.

Какъ мы видимъ, въ области „безпочвенности“ дѣло обстоитъ какъ разъ наоборотъ. Утрата вкуса въ жизни не только не стоитъ въ причинной связи съ религіознымъ индифферентизмомъ, но даже рѣзко враждебна послѣднему. Именно вслѣдствіе потери чутья къ жизни возникаетъ потребность раздуть слабо тлѣющую въ душѣ искру религіознаго чувства. Если это удается, человѣкъ становится фанатикомъ или метафизикомъ, — если нѣтъ, остается безпочвенникомъ, но все же съ нѣкоторой мистической окраской.

Что же касается практической жизненной борьбы, то, дѣйствительно, различныя, болѣе или менѣе рудиментарныя формы религіозной вѣры здѣсь сильно распространены,—въ особенности въ сферѣ соціальной и политической борьбы. Это приходится сказать даже о соціалистахъ, задача которыхъ преобразовать матерьяльныя основы общежитія на началахъ строгой раціональности и цѣлесообразности, устранить стихійную власть общественныхъ отношеній надъ людьми и вмѣстѣ съ тѣмъ засыпать послѣдній источникъ, питающій мистическое чувство въ современномъ человѣкѣ. Казалось бы, люди, вполнѣ сознательно объявившіе борьбу соціальному мистицизму, должны быть свободны отъ мистическаго чувства. Но, повторяю, именно здѣсь очень часто встрѣчается полубезсознательное обоготвореніе „нормъ“ — этическихъ, или, чаще, естественно-историческихъ (напр. „закона развитія“).

Истинно вѣрующіе философы приходятъ по этому поводу

въ негодованіе: „какимъ образомъ люди, обнаруживающіе такой кощунственный вандализмъ по отношенію къ метафизикѣ—этому величайшему и благороднѣйшему созданію человѣческаго духа—сравнительно легко мирятся въ своихъ собственныхъ рядахъ съ вѣрой самой жалкой, самой бѣдной и голой?!“ Метафизики не хотятъ понять, что эта вѣра именно потому сравнительно и безвредна, что она такая голая.

Продираться на лыжахъ черезъ густой кустарникъ, засыпанный глубокими, рыхлыми сугробами, чрезвычайно трудно. Лыжи не скользятъ по поверхности, какъ это бываетъ во время наста, а глубоко вязнутъ, вырывая въ снѣгу цѣлую траншею. Въ минуту изнеможенія является мучительное желаніе во что бы то ни стало освободиться отъ тяжести, сковывающей ноги, мелькаетъ нелѣпо-соблазнительная мысль: а что, если броситься впередъ такъ, прямо, безъ лыжъ? Поддаться этой мысли значитъ окончательно погрузиться въ сугробъ, не по щиколотку, а по самую шею, — ибо порывъ отчаянія никогда еще не создавалъ крыльевъ. Вотъ, чтобы избавиться отъ этого искушенія, слабость человѣческая и создаетъ иногда вѣру, что отъ лыжъ объективно невозможно освободиться, что онѣ составляютъ неотъемлемую часть человѣческаго существа. Съ этой вѣрой легче идти по сугробамъ,—а, выбравшись на широкую вольную дорогу, ее сбрасываютъ съ себя вмѣстѣ съ ненужными теперь лыжами, и дѣлаютъ это тѣмъ скорѣе, чѣмъ проще, незатѣйливѣе, элементарнѣе были лыжи. Но представьте себѣ, что во время тяжелаго перехода человѣкъ весь жаръ сердца, весь пылъ фантазіи употреблялъ на то, чтобы украсить свои лыжи причудливыми художественными инкрустаціями, и частенько съ этою цѣлью пріостанавливался и полеживалъ на сугробахъ. О, тогда онъ и по зеленому лугу будетъ гордо шествовать на лыжахъ! Спотыкаясь на каждомъ шагу, мѣшая и себѣ и другимъ, онъ будетъ громить тѣхъ „пошляковъ“, которые „легкомысленно“ освободились отъ ненужной обузы, онъ станетъ увѣрять, что свободно и легко двигаться на собственныхъ ногахъ свойственно лишь грубымъ животнымъ, человѣкъ же, независимо отъ измѣнчивой эмпирической обстановки, „долженъ“ методически-благоговѣйно переставлять свои лыжи, — въ этомъ его предвѣчное назначеніе, „Bestimmung des Menschen“!

Вотъ поэтому-то и приходится еще бороться съ метафизикой, но можно сравнительно равнодушно отнестись къ невиннымъ рудиментамъ естественно-научной или этической вѣры. Вѣдь мы еще по колѣна въ сугробѣ.

Конечно, благо тому, кто вовсе не нуждается въ иллюзіяхъ. „Могій вмѣстити, да вмѣститъ“.

Личность и любовь въ свѣтѣ „новаго религіознаго сознанія“.

Въ одномъ изъ лѣтнихъ №№ „Товарища“ [1]) г. Д. В. Философовъ помѣстилъ очень горячій фельетонъ о „разложеніи матерьялизма“ и торжествѣ идеализма,—вѣрнѣе, о необходимости торжества идеализма въ интересахъ соціальнаго и всякаго иного возрожденія человѣчества. Почтенный авторъ ухитрился въ этой небольшой статейкѣ выпалить, такъ сказать, однимъ залпомъ весь зарядъ тѣхъ философскихъ постулатовъ и религіозныхъ мотивовъ, изъ которыхъ складывается господствующее среди современной солидной интеллигенціи идеалистическое настроеніе.

„Послѣдовательный матерьялизмъ по существу своему не можетъ быть непримиримымъ. Онъ идейный врагъ всякаго абсолюта, всякаго далекаго идеала, который прежде всего не наученъ и утопиченъ“,—пишетъ г. Философовъ. Никакой живой человѣкъ не согласится „пребывать въ духотѣ буржуазной лже-научности, того позитивизма, который незамѣтно отъ скромнаго признанія непознаваемаго перешелъ къ грубому его отрицанію. Между тѣмъ соціалистическія партіи—и въ первую голову марксисты—стараются навязать „эту дурную болѣзнь, унаслѣдованную отъ буржуазной философіи“ рабочимъ и этой отравой губятъ „святую интуицію“ пролетарскаго класса. „Революціонный паѳосъ въ корнѣ идеалистиченъ, я бы даже сказалъ—религіозенъ. Онъ весь трагиченъ и чуждъ оппортунизма, присущаго именно матерьялизму и его дѣтищу—самодовольной буржуазіи“.—Ядомъ буржуазной пошлости отравлена наша художественная литература. Въ качествѣ примѣра авторъ ссылается на Андреевскую „Жизнь человѣка“—произведеніе, по его словамъ „ужасное, отчаянное“. „Жизнь человѣка“—одно изъ самыхъ реакціонныхъ произведеній русской литературы... Оно уничтожаетъ всякій смыслъ жизни и исторіи... Стоитъ ли бороться, стоитъ ли жертвовать своей жизнью, итти на каторгу, на висѣлицу—когда жизнь человѣка сплошное издѣвательство „Сѣраго Нѣкто“, когда здѣсь на землѣ все обманъ и суета?“ И однако „Жизнь человѣка“ имѣла

[1]) Имѣются въ виду лѣтніе №№ за 1907 г.

значительный успѣхъ, она не встрѣтила себѣ достаточнаго отпора со стороны прогрессивной публицистики. Въ этомъ опять-таки виноватъ матерьялизмъ, покончившій съ абсолютами и создавшій на ихъ мѣсто какую-то „разлюли мою малину", духовное хулиганство. Наиболѣе яркій выразитель этого хулиганства—„мистическій анархизмъ" —возвелъ порнографію на степень религіи: „вся порнографія стала не просто „клубничкой", „а блюдомъ изъ клубнички подъ якобы мистическимъ и религіознымъ соусомъ". И этимъ „шабашомъ", этой „гнусной хлыстовщиной" кичится „современная инеллигенція". „Слишкомъ дешево покончивъ съ абсолютной личностью, считая ее „біологическимъ комкомъ", она обезоружила самые святые свои идеалы отъ вторженія хулиганства. „Біологическій комокъ" жестоко мститъ и старается во всю использовать тѣ минуты наслажденія, которыя ему предоставляетъ „Сѣрый Нѣкто". Стоя на почвѣ матерьялизма, этому „біологическому комку" возражать нечѣмъ".

Несмотря на архи-революціонный, „синдикалистскій" налетъ, психо-философія, выразившаяся въ цитированномъ фельетонѣ, чрезвычайно типична, какъ я сказалъ, для солиднаго „прогрессивнаго" интеллигента нашего времени. Типична прежде всего соціально-профилактическая или—что то же—полицейская точка зрѣнія на абсолютъ. Только властная длань абсолюта можетъ удержать человѣка на стезѣ прогрессивной благонамѣренности,—стоитъ устранить сію длань, предоставить человѣка свободной игрѣ его эмпирическихъ склонностей,—и этотъ „біологическій комокъ" неизбѣжно отброситъ всякія отдаленныя цѣли, всякія широкія задачи и погрязнетъ въ гнуснѣйшей порнографіи. Нашъ наивный проповѣдникъ не замѣчаетъ, что его „идеализмъ" есть въ сущности апоѳеозъ порнографической стороны человѣческаго существа. Вѣдь выходитъ, что эмпирическая природа человѣка насквозь порнографична, что удержать человѣка отъ выполненія его естественнаго порнографическаго предназначенія можетъ только сверхъ-естественная, сверхприродная и сверхразумная сила абсолюта.

Благонамѣренный буржуа, несмотря на все свое сентиментальное расшаркиваніе передъ „святой интуиціей" рабочаго класса, фактически не въ состояніи представить себѣ не только цѣлаго класса людей, но даже отдѣльнаго человѣка, для котораго порнографическія перспективы были бы не соблазнительны конкретно, эмпирически, независимо отъ существованія или несуществованія какой-либо высшей моральной санкціи.

И совершенно напрасно старается г. Философовъ утвердить эту санкцію на фундаментѣ „абсолютной личности". На русской почвѣ абсолютной личности не посчастливилось. Если для нѣ-

мецкаго интеллигентнаго бюргера при его выдержкѣ и само-дисциплинѣ „внутренній жандармъ“ является вполнѣ достаточной гарантіей благопристойности, по крайней мѣрѣ внѣшней и такъ сказать, оффиціальной,—то широкую русскую натуру такими пустяками не обуздаешь. Давно ли наши идеалисты импортировали къ намъ нѣмецкую абсолютную личность, чистенькую, солидную, щепетильную, глубоко проникнутую сознаніемъ своей „культурной миссіи“, однимъ словомъ, скроенную и сшитую по самой послѣдней картинкѣ нео-кантіанскихъ модныхъ журналовъ. Не прошло десяти лѣтъ,—и подъ видомъ „мистическаго анархиста“ эта личность уже щеголяетъ въ истинно-національномъ костюмѣ комаринскаго мужика и загибаетъ трехэтажныя...

Правда, г. Философовъ не признаетъ родства: онъ пытается вывести мистическій анархизмъ не изъ абсолютной личности, а изъ ея противоположности—„біологическаго комка“. Но это уже явная подтасовка, совершенно очевидное искаженіе общеизвѣстныхъ фактовъ. Мистическій анархизмъ не дожилъ еще и до своего трехлѣтняго юбилея, такъ что едва-ли кто-нибудь успѣлъ забыть его происхожденіе. Мы всѣ помнимъ, что онъ возникъ, какъ отвѣтвленіе того потока, который ведетъ свое начало отъ „Проблемъ идеализма“ и „Новаго пути“. Не бунтъ біологическаго комка противъ абсолютной личности выразился въ мистическомъ анархизмѣ, а, наоборотъ, бунтъ абсолютной личности противъ біологической и всякой иной природной закономѣрности. И если абсолютная личность находитъ въ педерастіи и лесбійской любви свое высшее мистическое и религіозное призваніе, то она поступаетъ вполнѣ послѣдовательно, она остается вѣрна своей сверхприродной сущности, она совершаетъ здѣсь свою первую, правда пока весьма несложную, революцію противъ позитивнаго, матерьялистическаго міропорядка, она наноситъ смертельный ударъ біологическому комку съ его „естественнымъ“ родовымъ инстинктомъ двуполой любви.

Вопреки утвержденію г. Философова, именно „стоя на почвѣ матерьялизма“ и біологіи никакъ нельзя прійти къ апоѳеозу однополой любви и даже порнографіи вообще. „Гипертрофія половыхъ и пищеварительныхъ функцій есть специфическій признакъ паразитическаго вырожденія и упрощенія организма“,—вотъ все, что можетъ сказать по данному вопросу матерьялистическая біологія. Конечно, въ глазахъ сверхприроднаго мистика это отнюдь не аргументъ противъ половой религіи, но очевидно, это совсѣмъ не подходящій матерьялъ для построенія такой религіи. Очевидно, съ другой стороны, что съ точки зрѣнія абсолютной личности, „возражать“ противъ религіозной порнографіи уже совсѣмъ не приходится. Вѣдь абсолютизмъ личности состоитъ какъ разъ въ аб-

солютной автономности ея моральнаго, т. е., въ конечномъ счетѣ, религіознаго самоопредѣленія. И если въ результатѣ такого самоопредѣленія данная группа автономныхъ личностей приходитъ къ формулѣ „мужеложство, sive amor supranaturalis, sive substantia, sive Deus“, то г. Философову, какъ партизану абсолютнаго индивидуализма, остается только почтительно преклонить голову передъ этимъ актомъ мистическаго самоутвержденія „я“. А онъ вмѣсто того ругается и кощунствуетъ: „якобы мистическій соусъ“, „шабашъ“, „гнусная хлыстовщина“, „мистическое хулиганство“. Ругательство не только не аргументъ, но нѣчто прямо противоположное: testimonium paupertatis, сознаніе въ собственномъ безсиліи. Въ самомъ дѣлѣ, какое право имѣетъ г. Философовъ говорить о „якобы“ мистическомъ соусѣ? Личность мистическаго анархиста самоопредѣляется не въ томъ направленіи, въ какомъ ищетъ свое сверхприродное призваніе личность г. Философова. Но если истинная мистика, истинная религія въ противоположность „якобы“ религіозному соусу возможна только въ рамкахъ тѣхъ нормъ и постулатовъ, которые декретируетъ нашъ строгій моралистъ, то при чемъ же тутъ абсолютная личность? Куда дѣвалась ея безусловная автономія? Очевидно, одного „внутренняго жандарма“ тутъ недостаточно, необходима духовная полиція, стоящая превыше всякаго индивидуальнаго суемудрія. Но тогда такъ и надо сказать: абсолютная личность поселяетъ въ душѣ человѣческой развратъ еще горшій, нежели біологическій комокъ; а посему, да здравствуетъ старый, добрый, испытанный авторитетъ, безпощадно карающій злые и награждающій добрые „я“.

Что нѣмцу здорово, то русскому смерть. Конечно и европейскій культурный буржуа отнюдь не чуждъ половыхъ „эксцессовъ“. Совсѣмъ напротивъ,—даже въ области мужеложства онъ несравненно компетентнѣе, чѣмъ наша юная интеллигенція. Но онъ понимаетъ, что командующему классу нельзя возводить порнографію въ перлъ религіозно-философскаго творчества, что порнографія должна принадлежать къ числу тѣхъ интимныхъ устоевъ домашней жизни, тѣхъ святынь семейнаго очага, которые неприлично и опасно „выносить на улицу и трепать тамъ“, употребляя картинное выраженіе г. Философова.—И не только внѣшній страхъ передъ „улицей“, не только боязнь потерять престижъ въ ея глазахъ руководитъ въ данномъ случаѣ западно-европейскимъ культуртрегеромъ, но и здоровый инстинктъ внутренняго самосохраненія. Идеологія, ограничивающая извѣстными „моральными“ предѣлами разливанное море порнографической оргійности, необходима самому культуртрегеру для того, чтобы поддержать свою психику на уровнѣ,

требуемомъ его культурноорганизаторскими функціями въ современномъ обществѣ.

Совершенно неправильно утвержденіе г. Философова, что міросозерцаніемъ европейской буржуазіи является только такъ называемый „практическій позитивизмъ“, подъ которымъ авторъ, какъ и всѣ идеалисты, понимаетъ совокупность желудочно-половыхъ инстинктовъ. Нѣтъ, европейскій буржуа одинаково искренно исповѣдуетъ и свою парадную „идеалистическую“ религію высшаго культурнаго предназначенія личности, и свою будничную гастрономически-порнографическую вѣру. Характерная особенность буржуа состоитъ именно въ томъ, что онъ старается поддерживать оба эти принципа въ „разумномъ равновѣсіи“, одинаково опасаясь преобладанія какъ того, такъ и другого. Всю работу положительнаго званія, работу науки и неразрывно съ ней связанную конкретную практику человѣческаго труда—буржуа разсматриваетъ, какъ средство для удовлетворенія гастрономически-порнографической стороны своего духа. Поэтому онъ согласенъ допустить науку, признать ее не химеричной, а „позитивной“, лишь въ этихъ предѣлахъ; онъ требуетъ, чтобы наука скромно остановилась на указанной границѣ, признала не подлежащей своей компетенціи, непознаваемой, утопичной всякую задачу, которая враждебно сталкивается съ условіями существованія буржуазіи, какъ командующаго класса. Буржуазная самодовлѣющая личность должна быть въ качествѣ „познающаго субъекта“ признана п р е д п о с ы л к о й всякаго научнаго, раціональнаго познанія. Коммунизмъ, ставящій своей практической задачей уничтоженіе самой возможности существованія командующаго класса, уничтоженіе самого раздѣленія общественно-трудовыхъ функцій на организаторскія и исполнительныя, долженъ быть объявленъ „утопіей“, религіозной мечтой, которой въ реальной жизни можетъ соотвѣтствовать лишь смягченіе участи командуемыхъ путемъ гуманныхъ реформъ въ организаціи способовъ господства надъ ними.

И любопытно, что въ архи-революціонномъ и анти-буржуазномъ фельетонѣ г. Философова съ предательской настойчивостью звучитъ именно эта нотка, столь типичная для всякаго истинно буржуазнаго міросозерцанія: „Далекій идеалъ прежде всего не наученъ и утопиченъ“; „матерьялизмъ виноватъ“ главнымъ образомъ въ томъ, что преступилъ разумные предѣлы своего господства, „отъ скромнаго признанія непознаваемаго перешелъ къ грубому его отрицанію“. Г. Философовъ не видитъ, что отрицаніе ирраціональнаго и утопичнаго со стороны революціоннаго „матерьялизма“ вовсе не означаетъ отрицанія тѣхъ практическихъ и теоретическихъ задачъ, которыя господствую-

щая буржуазная идеологія старается запрятать въ область непознаваемаго или эмпирически недостижимаго. Какъ разъ наоборотъ: это—попытка „эмпирически", т. е. научно или практически рѣшить такія задачи, воплотить искомые „идеалы" въ конкретной дѣйствительности.

Достаточно самымъ бѣглымъ образомъ сопоставить утопіи такихъ „идеалистовъ", какъ Фурье или Сенъ-Симонъ съ одной стороны и коммунистическое общество „матерьялиста" Маркса съ другой, чтобы убѣдиться, что и Фурье, и Сенъ-Симонъ, и Робертъ Овэнъ дѣлали гораздо больше уступокъ буржуазной психологіи и философіи, чѣмъ Марксъ. Тотъ коммунистическій строй, который научно предвидятъ, за который практически борются марксисты, по своимъ общественнымъ отношеніямъ, по всему складу своей культуры несравненно дальше отстоитъ отъ современнаго общества, несравненно рѣзче порываетъ со всѣми его устоями, нежели „утопіи" начала прошлаго столѣтія. Да и нелѣпо противопоставлять соціалъ-демократамъ авторовъ утопій, какъ сознательныхъ „идеалистовъ". Ни Фурье, ни Сенъ-Симонъ, ни Робертъ Овэнъ не были „утопистами" сами для себя. Ни одному изъ нихъ и въ голову не приходило выносить „идеалъ" за предѣлы конкретной практики; наоборотъ, всѣ они разсматривали свои планы, какъ эмпирически осуществимыя задачи, а слѣдовательно, относились къ нимъ, по терминологіи идеализма, „позитивно" или „матерьялистически". Утописты хотѣли, но въ силу цѣлаго ряда условій не могли быть научными въ своихъ построеніяхъ. Въ ихъ рукахъ еще не было того рычага, который фактически способенъ свести „утопіи" съ небесъ безплотнаго идеала на землю практическаго творчества. Марксизмъ нашелъ этотъ рычагъ, при чемъ оказалось, что небесныя утопіи отъ соприкосновенія съ землей не только ничего не утратили въ своемъ революціонномъ содержаніи, но безконечно обогатились и расширились.

Совершенно понятно, почему буржуазія, сознательно и гордо несущая свое буржуазное знамя, зорко охраняетъ „непознаваемое" отъ посягательствъ позитивной науки, „утопичное" отъ посягательствъ позитивной практики. Гораздо менѣе понятно, почему г. Философовъ и французскіе синдикалисты, подъ сильнымъ вліяніемъ которыхъ написана его статья, считаютъ необходимымъ засорять „святую интуицію" пролетаріата буржуазной дребеденью въ родѣ „трагичности (т. е. принципіальной безысходности) революціоннаго паѳоса", теоріи „соціальнаго миѳа" и т. п. Очевидно, передъ нами опять забвеніе родства.

Но если буржуазія никоимъ образомъ не можетъ сочувствовать вторженію положительной науки и практики въ область

„утопичныхъ“ религіозныхъ чаяній, то столь же мало симпатій питаетъ она къ „эксцессамъ“ религіознаго энтузіазма, къ попыткамъ вѣрующихъ „фанатиковъ“ превратить всю эмпирическую жизнь въ религіозную. Не только позитивная наука буржуазіи почтительно умолкаетъ тамъ, гдѣ начинается царство идеаловъ, но и идеалы строго соблюдаютъ свой потусторонній нейтралитетъ по отношенію къ позитивной практикѣ. Гдѣ начинается „положительная работа“, т. е. работа, упрочивающая условія существованія буржуазнаго общества, тамъ не мѣсто утопіямъ, религіи, идеаламъ,—поскольку, разумѣется, сами эти идеалы заключаютъ въ себѣ что-либо революціонное, а не являются лишь моральными нормами, регулирующими позитивную работу на благо буржуазіи.—Очевидно, въ самомъ дѣлѣ, что поглощеніе религіи эмпиріей, и превращеніе всего эмпирическаго бытія въ религіозное—лишь различныя названія для одного и того же процесса. Суть его заключается въ томъ, что уничтожается трансцендентная, непереходимая граница между самыми смѣлыми идеалами человѣка и его самой „будничной“ повседневной работой, вмѣстѣ съ тѣмъ исчезаетъ всякій смыслъ дѣленія человѣческой практики на „позитивную“ и „религіозную“. Поднять землю вверхъ на небо, и спустить небо внизъ на землю — совершенно одно и то же; ибо „верхъ“ и „низъ“ возможны лишь по отношенію къ чему-либо третьему, неподвижному, въ процессѣ сліянія неба и земли не участвующему; но процессъ этотъ какъ разъ и заключается въ уничтоженіи всего „третьяго“, всего неподвижнаго, онъ не оставляетъ ничего „трансцендентнаго, т. е. лежащаго внѣ или „по ту сторону“ себя.

Я сказалъ выше, что широкая натура русскаго интеллигента съ трудомъ нащупываетъ то „разумное“ равновѣсіе между идеальнымъ и позитивнымъ, которое само собою устанавливается въ душѣ культурнаго европейскаго буржуа и потому кажется послѣднему чѣмъ то апріорнымъ, присущимъ его автономной личности, какъ таковой. Но разумѣется, эта широта натуры не есть какая-либо специфически національная черта,—она свидѣтельствуетъ лишь о незрѣлости, о молодости нашей культурной буржуазіи, которая не является еще командующимъ классомъ въ строгомъ смыслѣ этого слова, а только готовится стать имъ, и пока что вынуждена теоретически доказывать свою „работоспособность“ въ этомъ направленіи.

Если мы возьмемъ европейскую интеллигенцію въ аналогичный періодъ ея развитія, напримѣръ, нѣмецкую конца 40-хъ годовъ прошлаго вѣка, то—mutatis mutandis—увидимъ ту же картину психической неустойчивости, неуравновѣшенности,—даже для мистическаго анархизма съ его половымъ и всякимъ инымъ

„хулиганствомъ“ найдется очень поучительная аналогія въ передовыхъ берлинскихъ кружкахъ того времени, группировавшихся около Бауэровъ, Макса Штирнера и др.

Напрасно поэтому г. Философовъ отчаивается въ судьбѣ абсолютной личности. Mit der Zeit kommt es schon. Несомнѣнно, что и на русской почвѣ абсолютная личность выровняется, округлится и расцвѣтетъ не хуже нѣмецкой, позабудетъ о мистико-анархическихъ грѣхахъ своей молодости и утвердитъ на самомъ корректномъ, солидномъ и внушительномъ основаніи святое царство идеала. Конечно, для выполненія этой „культурной миссіи“ и для созданія соотвѣтствующей ей идеологіи нашей прогрессивной интеллигенціи надо не только теоретически переживать свою государственную работоспособность, но и фактически протискаться въ высшія сферы командующихъ; но этотъ процессъ совершенно неизбѣженъ, какія бы мѣры ни принимались противъ него въ „сферахъ“, какія бы героическія усилія ни дѣлали утописты черной сотни.

И даже въ настоящее время, въ періодъ подготовки къ культурной миссіи, увлеченія, подобныя мистическому анархизму, вовсе не типичны для интеллигенціи, взятой въ цѣломъ. Среди солидныхъ интеллигентныхъ круговъ это умонастроеніе вовсе не нашло себѣ замѣтнаго резонанса; да и среди публики болѣе богемнаго характера мистико-анархическая мода замѣтно идетъ на убыль, встрѣчая себѣ противовѣсъ въ религіозныхъ исканіяхъ, гораздо болѣе корректныхъ по внѣшней формѣ, гораздо болѣе уравновѣшенныхъ по существу.

Мистическому анархизму по всей вѣроятности такъ и не удастся отпраздновать свой трехлѣтній юбилей. Повидимому, уже теперь настроеніе интеллигенціи—не только большой, но и малой—лежитъ въ иной мистической плоскости,—въ той, которая раскрывается, напр., въ послѣдней книгѣ г. Бердяева: „Новое религіозное сознаніе и общественность“. Авторъ совершенно чуждъ „разлюли-малинному“ паѳосу безпардоннаго анархомистическаго бунтарства. Наоборотъ, онъ проникнутъ глубоко-аристократическимъ духомъ уваженія къ святымъ традиціямъ, онъ хочетъ сохранить и обогатить завѣщанное предками религіозное наслѣдство. Конечно, какъ человѣкъ либеральный, онъ врагъ всякаго „внѣшняго“ авторитета; но онъ въ то же время отнюдь не сторонникъ личнаго субъективно-психологическаго произвола въ области религіи; онъ хочетъ, чтобы абсолютная личность автономно отреклась отъ субъективизма и признала объективную истинность историческихъ догматовъ православія.

Г. Бердяевъ обстоятельно разбираетъ съ своей точки зрѣнія существующую „общественность“, а также анархическій и со-

ціалистическій идеалы общественности. Но этой стороны его книги я не буду касаться,—ничего кромѣ вульгарнѣйшихъ банальностей вульгарнѣйшаго либерализма мы здѣсь не встрѣтимъ. Чтобы не быть голословнымъ, укажу лишь въ видѣ иллюстраціи, какъ разрѣшается въ свѣтѣ новаго религіознаго сознанія проблема государства. „Государство", пишетъ г. Бердяевъ, „въ существѣ своемъ—не только борьба съ изначальнымъ міровымъ зломъ, распаденіемъ бытія на атомизированныя частицы и ихъ взаимнымъ порабощеніемъ, подчиненіемъ закону необходимости, но также и отраженіе этого первоначальнаго зла, распада и порабощенности, поддержаніе царства необходимости и борьбы" [1]. Но пока не произошло мистическаго преображенія человѣчества, пока человѣчество „не приняло внутрь себя Христа", оно не освободится „отъ потребности въ принудительной государственности". Другими словами, „освобожденіе отъ государственности" есть трансцендентный идеалъ, осуществимый лишь на другой день послѣ второго пришествія, лишь послѣ того, какъ Господу Богу угодно будетъ преобразовать эмпирическую природу человѣка. А пока что—необходима полиція. Но полиція въ религіозно-мистическомъ существѣ своемъ не есть „мерзость и низость, сыскъ и шпіонство", она—„благородное, высокое призваніе защиты насилуемыхъ, спасеніе погибающихъ, предотвращеніе насилій, рыцарское призваніе. Охрана спокойствія и порядка, человѣческой жизни и чести можетъ быть вручена только рыцарямъ, а не подонкамъ общества, изъ которыхъ вербуетъ полицію современное государство" [2]. Итакъ, „навербовать" околодочныхъ и частныхъ приставовъ изъ среды „рыцарей" новаго религіознаго сознанія,—и дѣло въ шляпѣ, и вопросъ о принудительной государственности благополучно разрѣшенъ вплоть до второго пришествія. Просто и мило. И какая доблестная вѣрность историческимъ національнымъ традиціямъ! Кто бы могъ подумать, что изъ нѣдръ полныхъ трагизма исканій мистика XX столѣтія возникнетъ въ качествѣ идеала тотъ самый „утирающій слезы жандармъ", въ образѣ котораго русская государственная идея была такъ удачно воплощена императоромъ Николаемъ I почти сто лѣтъ тому назадъ!

Но, повторяю, общественной или, какъ принято выражаться на модномъ жаргонѣ, „соборной" стороны философіи г. Бердяева я здѣсь не буду касаться. Меня интересуетъ лишь интимная подоплека абсолютной личности въ интерпретаціи этого мыслителя,—та область, гдѣ скрываются наиболѣе глубокіе ми-

---

[1]) „Новое рел. созн." и т. д. Стр. 59.

[2]) „Новое религ. сознаніе и общественность", стр. 59.

стическіе корни „я“, ищущаго своего „неповторимаго предназначенія“, т. е. метафизика пола и любви.

„Въ исторіи міровой философіи“, пишетъ г. Бердяевъ, „я знаю только два великихъ ученія о полѣ и любви: ученіе Платона и Вл. Соловьева“. „По ученію Платона... полъ есть результатъ разрыва... распаденія индивидуальности на двѣ половины, любовь есть томительное желаніе возсоединенія въ цѣлую индивидуальность, стремленіе каждой половины, каждаго пола найти свою другую половину, свой другой полъ, таинственное влеченіе къ тому, что возстанавливаетъ индивидуальность“ [1]).

Владиміръ Соловьевъ „устанавливаетъ противоположность между индивидуальностью и родомъ. Любовь родовая, рождающая, дробящая индивидуальность, есть для него Афродита вульгарная, подчиненіе природной необходимости. Истинная любовь всегда лична, завоевываетъ вѣчность, индивидуальное безсмертіе, она не дробитъ индивидуальности въ рожденіи, а ведетъ къ полнотѣ совершенства индивидуальности“ [2]). Итакъ, мужчина и женщина не индивидуумы, а разорванныя половинки цѣлостной индивидуальности. Соединеніе этихъ половинокъ въ актѣ истинной, не вульгарной любви перерождаетъ человѣческую природу, ведетъ не къ дурной безконечности дѣторожденія, а къ безконечности хорошей, т. е. къ безсмертію возсоединившейся въ любви личности. Такъ какъ до сихъ поръ еще ни разу не случилось, чтобы половая любовь даровала кому-нибудь безсмертіе, то, очевидно, все, извѣданное человѣчествомъ въ области любви, относится къ различнымъ проявленіямъ Афродиты вульгарной. Истинная любовь никѣмъ и никогда еще не была найдена.

Какъ же и гдѣ искать ее? Прообразомъ, дающимъ нѣкоторое представленіе объ истинной любви, является по мнѣнію г. Бердяева романтическая любовь: средневѣковой культъ „прекрасной дамы“, любовь Данте къ Беатриче, Огюста Конта къ Клотильдѣ де-Во. Къ сожалѣнію, въ настоящее время люди дальше отъ воплощенія истинной любви, чѣмъ когда бы то ни было. Виноватъ тутъ и „позитивизмъ“, и даже „соціалъ-демократы“, безъ участія которыхъ не обходится вообще ни одно огорченіе, доставляемое г. Бердяеву современной культурой,— но прежде всего виновато женское эмансипаціонное движеніе: „женское движеніе, несмотря на справедливую свою сторону, по основной тенденціи своей направлено противъ смысла любви, оно проходитъ мимо глубинъ пола, создаетъ поверхностное иллюзорное бытіе“ [3]). Женщины вообразили что „мужчина есть нор-

---

[1]) Тамъ же, стр. 161.

[2]) Тамъ же, стр. 165.

[3]) Тамъ же, стр. 175.

мальный человѣкъ, полная индивидуальность, а не полъ, не половина индивидуальности" и стараются „обезъянить мужчину", отрекаясь отъ своего „женскаго начала". Въ результатѣ получаются „мужчины второго сорта". Все, созданное женщинами въ политикѣ, въ наукѣ, въ литературѣ, въ искусствѣ, во всѣхъ вообще областяхъ человѣческаго творчества, носитъ на себѣ печать посредственности. Истинное назначеніе женской половины человѣческой индивидуальности состоитъ вовсе не въ томъ, чтобы что-нибудь творить, создавать, воплощать въ жизнь. Творчество—удѣлъ мужчины. Женщинѣ предопредѣлено быть не творцомъ, а прекраснымъ твореніемъ, не художникомъ, а „произведеніемъ искусства, примѣромъ творчества Божьяго, силой, вдохновляющей творчество мужественное" [1]).

Но что значитъ „вдохновлять" творчество? Уяснять задачу этого творчества? поддерживать въ трудныя минуты? указывать выходъ изъ затрудненій? Никоимъ образомъ. Всякій такой способъ „вдохновенія" былъ бы сотрудничествомъ, практическимъ участіемъ въ творчествѣ, что, какъ намъ извѣстно, строжайше воспрещено женщинѣ самой мистической ея природой. И въ какой области можно быть прекраснымъ твореніемъ, не будучи творцомъ? Очевидно, напр., что душа человѣка никоимъ образомъ не можетъ быть прекраснымъ поэтическимъ произведеніемъ, если человѣкъ не поэтъ; столь же не мыслимо быть воплощеніемъ совершеннаго интеллекта, не будучи творцомъ въ умственной области. Какую бы сферу человѣческой дѣятельности мы ни взяли, рѣшительно вездѣ твореніе и творецъ совпадаютъ между собой,—быть прекраснымъ твореніемъ значитъ въ то же время быть искуснымъ творцомъ. Существуетъ только одна единственная область, гдѣ твореніе и творецъ могутъ быть раздѣлены и дѣйствительно зачастую раздѣляются: это—область физической красоты. Можно обладать классически прекраснымъ тѣломъ и быть совершеннымъ идіотомъ въ эстетическомъ отношеніи, не понимать даже своей собственной красоты, грубо уродовать и вульгаризировать данное природой совершенство при всякой сознательной попыткѣ увеличить свою привлекательность. Очевидно культомъ физической красоты и исчерпывается предвѣчное назначеніе женщины. „Неэстетичность, надругательство надъ вѣчной женственностью—вотъ въ чемъ осужденіе современныхъ эмансипированныхъ женщинъ, набрасывающихся съ подражательнымъ жаромъ на мужскія дѣла", гремитъ нашъ пророкъ. „Глаза этихъ женщинъ, отрекающихся отъ начала вѣчной женственности, слишкомъ быстро становятся подслѣповатыми отъ несоотвѣт-

---

[1]) Тамъ же, стр. 179.

ствующихъ ихъ назначенію занятій“ (вспомните незабвеннаго мистика Фамусова: „скажи-ка, что глаза ей портить не годится!..“—о, новое религіозное сознаніе!) „и онѣ надѣваютъ очки, превращающіяся въ символъ обезъянничества, искажающій природу женщины. Женщина какъ бы уже не хочетъ быть прекрасной, вызывать къ себѣ восхищеніе, быть предметомъ любви, она теряетъ обаяніе, грубѣетъ, заражается вульгарностью“ [1]).

Въ самомъ дѣлѣ. Какое уже тутъ „вдохновеніе“ для творчества, если вмѣсто восторженно млѣющихъ, наивно раскрытыхъ глазокъ, въ которые вы въ каждый данный моментъ можете безбоязненно погружаться взоромъ, на васъ серьезно, да еще—horribile dictu!—„черезъ очки“, смотрятъ глаза, скрывающіе очевидно какую то собственную мысль,—если грудь, лишенная ласкающей округлости формъ, вмѣсто того, чтобы сладостно колыхаться, обнаруживаетъ холодную и плоскую неподвижность,—если губки, вмѣсто того, чтобы складываться сердечкомъ, какъ бы для поцѣлуя, испускаютъ леденящія душу тирады, которыя, хотя и исходятъ отъ „мужчины второго сорта“, способны порою поставить въ тупикъ самаго подлиннаго „первосортнаго“ мужчину. Чертъ подери! Тутъ ужъ не „вдохновеніемъ“ пахнетъ, а гнусной „конкурренціей“. Караулъ, грабятъ! И г. Бердяевъ спѣшитъ заклеймить своимъ вдохновеннымъ негодованіемъ всякія незаконныя посягательства женской половины въ сферѣ мужской—т. е. всякой человѣческой—дѣятельности: „Нѣтъ ничего отвратительнѣе женскаго демонизма, мужской злобы и мужского самолюбія въ женщинѣ, самообожанія, вносящаго въ міръ раздоръ и вражду. Злая борьба между женщиной и мужчиной за преобладаніе, злобная вражда въ самой любви, отравляющая основы пола, можетъ быть прекращена лишь возстановленіемъ религіознаго смысла любви“ [2]).

Хотя г. Бердяевъ и старается увѣрить своихъ читательницъ, что назначеніе ихъ въ качествѣ вдохновительницъ творчества ничуть не ниже назначенія мужчинъ-творцовъ, я не думаю, чтобы метафизика его могла имѣть значительный успѣхъ среди женскихъ половинъ человѣчества. Даже дамы, всецѣло поглощенныя „проблемой пола“—а такихъ въ настоящее время очень не мало—будутъ по всей вѣроятности нѣсколько шокированы той слишкомъ уже примитивной ролью, которую отводитъ имъ въ жизни религіозно-эротическій идеалъ вѣчной женственности. Надо впрочемъ замѣтить, что какъ разъ въ вопросѣ о „преобладаніи“ мужчинъ въ процессѣ жизненнаго творчества Бердяев-

---

[1]) Тамъ же, стр. 177.
[2]) Тамъ же, стр. 181.

ская метафизика пола особенно хромаетъ. Даже оставаясь цѣликомъ на почвѣ ея основныхъ идей, совершенно нельзя понять, на какомъ мистическомъ базисѣ покоится ея специфически-мужской характеръ. Что мужчина до сихъ поръ игралъ творческую, а не вдохновляющую роль,—это только эмпирическій фактъ, который ровно ничего не доказываетъ въ глазахъ мистика. И не объясняется ли кризисъ современнаго міросозерцанія, та трагическая духовная опустошенность, на которую такъ жалуются мистики, именно тѣмъ, что половинки человѣческой личности перепутали свои мѣста, что какъ разъ женщина должна бы быть творцомъ, а мужчина вдохновителемъ? Вѣдь сохранила же намъ исторія смутное преданіе объ эпохѣ матріархата,—эпохѣ, когда человѣчество сдѣлало свои первые и самые геніальные шаги, навсегда отдѣлившіе его отъ міра остальныхъ животныхъ; вѣдь есть серьезныя основанія думать, что Прометей, даровавшій людямъ огонь, совершившій подвигъ, передъ которымъ меркнутъ всѣ завоеванія позднѣйшей культуры, былъ не мужчиной, а женщиной. Современная женщина не создала ни въ одной изъ мужскихъ сферъ ничего великаго, говоритъ г. Бердяевъ. Если бы даже это и было вѣрно, то ровно бы ничего не доказывало. Согласно откровенію новаго религіознаго сознанія работа „творческой" половины человѣка можетъ быть совершенна лишь въ томъ случаѣ, если стоитъ на высотѣ положенія и „вдохновляющая" половина. Но удовлетворяютъ ли современные культурные мужчины хоть въ самой слабой степени тѣмъ условіямъ, которыя необходимы для того чтобы вдохновить женское творчество? Не думаетъ ли г. Бердяевъ, что очки безобразятъ только женскій носъ, и украшаютъ мужской? И неужели неизбѣжная въ 30 лѣтъ лысина представляетъ меньшее „надругательство" надъ эстетическимъ идеаломъ вѣчной мужественности, нежели прегрѣшенія противъ вѣчной женственности со стороны тѣхъ эмансипированныхъ дѣвицъ, которыя такъ возмущаютъ г. Бердяева своей неэстетичностью. Безпомощно жалкія движенія, лишенныя всякой упругости и силы, впалая грудь, сутулая спина и женоподобно широкій тазъ — вотъ типичныя особенности интеллигента. Развѣ можетъ все это хоть чуточку вдохновить къ творчеству? Если среди современныхъ интеллигентокъ трудно найти Афродиту, то было бы уже совершенно безнадежнымъ занятіемъ искать Адониса среди интеллигентовъ. Я сильно опасаюсь поэтому, что даже тѣ дамы, которыя горячо сочувствуютъ рѣшенію проблемы пола въ духѣ Бердяевской метафизики, сумѣютъ отстоять свои права на „эмансипацію", — и притомъ какъ разъ на почвѣ этой метафизики. Если мы не создали до сихъ поръ ничего геніальнаго, скажутъ онѣ, то въ этомъ виноваты прежде

всего вы, милостивые государи. Снимите очки, забросьте ваши книги, занимайтесь гимнастикой, культивируйте идеалъ мужской красоты, создайте для себя гаремно-ристалищный режимъ, превратитесь въ Адонисовъ,—и мы затмимъ своимъ творчествомъ все, что до сихъ поръ было создано мужской культурой. Приходится такимъ образомъ съ грустью констатировать, что проповѣдуемый г. Бердяевымъ „религіозный смыслъ любви“ отнюдь не гарантируетъ мужского преобладанія. Въ предѣлахъ этого смысла „злая борьба между мужчиной и женщиной“ возможна ничуть не меньше, чѣмъ среди позитивистовъ.

Въ чью бы пользу ни кончилась эта борьба, ясно во всякомъ случаѣ одно: несмотря на всю возвышенность и аристократическую корректность метафизической фразеологіи г. Бердяева, его религіозное сознаніе въ области любви ни на шагъ не выходитъ за предѣлы той примитивной, элементарной физіологичности, которая лежитъ въ основѣ „разлюли-малиннаго“ полового хулиганства. Грѣхопаденіе пола, его отклоненіе отъ предвѣчнаго божественнаго назначенія, состоитъ въ томъ, что подъ вліяніемъ „несвойственной“ женщинамъ мужской дѣятельности сглаживаются нѣкоторыя специфическія половыя особенности ихъ внѣшняго строенія,—тѣ особенности, которыя біологи называютъ „вторичными половыми признаками“. Вслѣдствіе этого женщина перестаетъ быть въ глазахъ самца-идеалиста „конкретнымъ образомъ вѣчной женственности“, перестаетъ быть „аппетитной“, какъ выразилъ бы т у ж е с а м у ю мысль самецъ-позитивистъ. Только культивируя свои вторичные половые признаки, или—употребляя щедринское выраженіе—свои „атуры“, женщина выполнитъ мистическое назначеніе и „божественной силой женственности преобразитъ будни жизни, прозаичность мужскихъ дѣлъ“ [1]). Преображать будни прозаическихъ мужскихъ дѣлъ—вотъ, по истинѣ, высокое назначеніе! „Ehret die Frauen! Sie flechten und weben himmlische Rosen in's irdische Leben“. Извѣстно, какую бездонную пошлость скрываетъ въ себѣ этотъ излюбленный девизъ идеалистически настроеннаго нѣмецкаго бюргера. Ни на шагъ не выходитъ за предѣлы этой пошлости и любовная метафизика г. Бердяева.

Между тѣмъ въ половой любви есть дѣйствительно интересная сторона,—несравненно болѣе интересная, чѣмъ пресловутая „проблема“ о полярной противоположности половъ; и г. Бердяевъ даже мимоходомъ касается этой стороны любви, совершенно не замѣчая, что она находится въ рѣжущемъ глаза противорѣчіи не только съ его эротической метафизикой, но и

---

[1]) Тамъ же, стр. 181.

съ метафизикой абсолютной личности вообще. Я имѣю въ виду то разрушеніе границъ „личности“, то выхожденіе за предѣлы своего „я“, которое выражаютъ нерѣдко до нельзя затасканной формулой: „сліяніе двухъ душъ“.

„Внутренній міръ чужого „я“ не данъ мнѣ непосредственно“—вотъ исходная точка современнаго человѣка въ вопросѣ о, такъ называемой, „множественности индивидуумовъ“. Я воспринимаю только внѣшнія выраженія, или высказыванія другихъ людей. Что скрывается за этими высказываніями, и скрывается ли за ними что-нибудь? Правильно ли я угадываю психическія переживанія другого, и имѣю ли я вообще достаточное основаніе предполагать какую-либо психику, кромѣ непосредственно мнѣ данной „моей“ психики? Такова одна изъ труднѣйшихъ проблемъ современной философіи. И несомнѣнно для большинства отношеній между людьми проблема эта поставлена правильно. Типичный случай дѣйствительно таковъ, что „даны“ мнѣ лишь высказыванія, на основаніи которыхъ я гипотетически конструирую психику другого человѣка. Однако встрѣчаются исключенія изъ этого общаго правила и особенно часто именно въ отношеніяхъ между любящими. Переживанія любимаго человѣка сплошь да рядомъ „даны“ мнѣ непосредственно, переживаются мною совершенно такъ же, какъ мои собственныя психическія состоянія; и наоборотъ, требуется порой цѣлое психологическое изслѣдованіе, величайшее напряженіе вниманія для того, чтобы открыть тѣ высказыванія, при помощи которыхъ я воспринялъ въ себя эти переживанія другого. Бываетъ даже, что самыя тщательныя изысканія въ этой послѣдней области не приводятъ къ удовлетворительному результату; такъ и остается неразрѣшимой загадкой вопросъ о томъ, при помощи какихъ внѣшнихъ выраженій „вошло въ меня“ и окрасило мою психику настроеніе другого человѣка.

Мы имѣемъ слѣдовательно группу фактовъ, стоящихъ въ полномъ противорѣчіи съ той основной предпосылкой современной философіи, о которой я говорилъ выше. Переживаніе другого человѣка „дано“ мнѣ непосредственно, какъ таковое; наоборотъ, высказыванія представляютъ „проблему“: они еще только должны быть найдены; — причемъ эмпирическое наблюденіе сплошь да рядомъ не даетъ матерьяла для безспорнаго рѣшенія этой проблемы, и высказыванія приходится конструировать гипотетически.

Само собой разумѣется, здѣсь нѣтъ никакого *чудеснаго* преображенія человѣческой природы, накакого „потусторонняго“ общенія между душами. Все дѣло сводится къ *развитію* въ опредѣленномъ направленіи обычныхъ способовъ общенія между

людьми, къ нѣкоторому своеобразному переходу количества въ качество, въ основѣ котораго лежитъ весьма распространенный въ нашей психической жизни процессъ превращенія сознательныхъ реакцій въ рефлекторныя.

Представимъ себѣ человѣка, дешифрирующаго при помощи словаря и грамматики художественное произведеніе, написанное на совершенно неизвѣстномъ ему языкѣ. Для нашего читателя „даны" только внѣшніе словесные символы, знаки, на основаніи которыхъ онъ долженъ конструировать внутреннее содержаніе изучаемой книги.—И эти конструкціи далеко не свободны отъ гипотезъ. По нашему предположенію объектомъ изученія является не трактатъ точной науки съ ея однозначными, строго установленными терминами, а поэтическое произведеніе, написанное образнымъ языкомъ. Для пониманія образнаго языка самый лучшій словарь даетъ лишь слабые намеки; читателю приходится угадывать дѣйствительное значеніе даннаго слова среди десятковъ различныхъ возможныхъ его значеній, указанныхъ въ словарѣ. Естественно, что въ результатѣ гипотетическихъ построеній читателя получается лишь очень неточное возсозданіе истиннаго смысла прочитаннаго, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ и прямое его искаженіе. Совершенно такой же характеръ носитъ обычное, типичное общеніе между людьми въ буржуазномъ обществѣ.

Рѣзко отличную и на первый взглядъ даже діаметрально противоположную психическую картину представляютъ переживанія человѣка, который наслаждается произведеніемъ, написаннымъ на родномъ языкѣ. Содержаніе прочитаннаго развертывается передъ нимъ само собою, безъ всякаго замѣтнаго „посредства"; напечатанные на бумагѣ знаки не требуютъ никакого „перевода", совершенно не останавливаютъ на себѣ вниманія, ускользаютъ изъ поля зрѣнія, занятаго непосредственнымъ созерцаніемъ образовъ. Вы зачастую не можете припомнить, какимъ шрифтомъ напечатана только что прочитанная вами книга; вы не видите ни одной опечатки, хотя бы ихъ была масса,—вмѣсто дѣйствительно набраннаго въ книгѣ слова—безсмысленнаго или искажающаго смыслъ—вы видите то слово, котораго тамъ нѣтъ, но которое должно бы быть, вѣрнѣе, вы непосредственно воспринимаете самое содержаніе, соотвѣтствующее этому „истинному" слову.

Но очевидно никакой разницы по существу, никакой трансцендентной преграды между чтеніемъ перваго и чтеніемъ второго рода не существуетъ. Для того, чтобы отъ гипотетическаго дешифрированія смысла книги перейти къ непосредственному переживанію этого смысла не требуется никакого религіознаго

откровенія, никакого прыжка изъ эмпирическаго познанія въ мистическую интуицію,—требуется лишь тщательное изученіе незнакомаго языка. Умѣньемъ говорить на общемъ языкѣ исчерпывается также сущность любовнаго сліянія двухъ душъ въ одну. Кропотливый „переводъ" символовъ—высказываній на языкъ непосредственныхъ переживаній становится излишнимъ, онъ совершается „безсознательно", рефлекторно; вмѣстѣ съ тѣмъ исчезаетъ изъ сознанія и представленіе о границѣ между „я", кототорому даны лишь высказыванія, и „ты", въ которомъ скрыты соотвѣтственныя переживанія,—исчезаютъ эти сами „я" и „ты". Люди, научившіеся общаться между собой истинно человѣческимъ образомъ, отбрасываютъ свою „абсолютную индивидуальность", какъ отбрасываетъ указку школьникъ, овладѣвшій грамотой, какъ отбрасываетъ словарь человѣкъ, усвоившій чужой языкъ.—А. г. Бердяеву кажется, что тутъ утверждается принципъ индивидуальности; и для того, чтобы спасти эту драгоцѣнную „индивидуальность", эту ограниченность и нищету буржуазнаго сознанія, нашъ мистикъ дѣлаетъ изъ мужчины и женщины двѣ половинки единой личности.

Г. Бердяевъ нѣсколько разъ подчеркиваетъ, что мистическая проблема пола гораздa глубже проблемы семьи. Мы уже видѣли, что идеалъ „вѣчной женственности" въ интерпретаціи нашего философа не только не выходитъ изъ рамокъ семьи вообще, но всецѣло умѣщается въ рамки буржуазной семьи, представляетъ лишь тысяча первую варіацію на архи-мѣщанскую тему о томъ, что призваніе жены—поэтически скрашивать будничную дѣятельность мужа. — Легко убѣдиться, что и ученіе о полахъ—половникахъ индивидуума выростаетъ на той же самой почвѣ. „Внѣ соединенія съ женственностью мужчина никогда не постигаетъ тайну... всемірнаго сліянія въ любви", пишетъ г. Бердяевъ [1]). Для буржуа „внѣ сліянія съ женственностью", т. е. внѣ брачной пары, тайна сліянія человѣческихъ психикъ дѣйствительно трудно доступна. Ибо въ буржуазномъ обществѣ только въ рамкахъ индивидуальной семьи возможно настолько полное совпаденіе „личныхъ интересовъ", что сліяніе это становится осуществимымъ или по крайней мѣрѣ желательнымъ. Всѣ остальныя междучеловѣческія отношенія основаны не на совмѣстномъ творчествѣ жизни, а на борьбѣ изъ-за использованія „продуктовъ" творчества, и притомъ творчества „чужого". Естественно, что нѣтъ ни малѣйшей возможности превзойти границы „я" и „ты", выучиться говорить между собою безъ помощи словаря, разъ языкъ для обоихъ собесѣдниковъ представ-

---

[1]) Тамъ же, стр. 180.

ляетъ не столько способъ сообщать свои мысли, сколько средство скрывать ихъ.

Нѣтъ рѣшительно никакого основанія усматривать „метафизическую“ связь между половымъ чувствомъ и разрушеніемъ границъ индивидуальности. Сліяніе двухъ душъ, связанныхъ половой любовью, есть лишь несовершенный, блѣдный „прообразъ“ будущаго, слабый намекъ на то сліяніе всѣхъ человѣческихъ душъ, которое будетъ неизбѣжнымъ результатомъ коммунистическаго строя. Недоразвитость и уродливость типичныхъ междучеловѣческихъ отношеній современнаго общества исключаетъ возможность сколько-нибудь полнаго устраненія „я“ и „ты“, сколько-нибудь цѣлостнаго претворенія „субъективныхъ“ психикъ въ единый объективный міръ даже въ рамкахъ тѣснаго союза немногихъ „индивидуумовъ“, связаннымъ между собой самыми интимными узами любви или дружбы. Если въ 99 случаяхъ изъ ста всѣ мои усилія направлены на то, чтобы охранять непроницаемую ограду моей личности отъ всякихъ посягательствъ со стороны другихъ людей, и только въ одномъ единственномъ случаѣ я жажду сліянія, хочу забыть о самомъ существованіи этой ограды,—то, конечно, цѣль моя не будетъ достигнута. Мало того, неудовлетворительность общенія съ другими затемняетъ и „мою“ психику въ моихъ собственныхъ глазахъ. Какъ разъ та область, которую я особенно тщательно скрываю отъ глазъ другого, тѣмъ самымъ исчезаетъ и изъ моего собственнаго поля зрѣнія. Только воспроизводя свои переживанія для другого, я научаюсь воспроизводить ихъ и для самого себя; но „понять“ какое-либо явленіе въ своей психикѣ, „уяснить“ его себѣ—это и значитъ „воспроизвести“ въ памяти. Тамъ, гдѣ отсутствуетъ потребность уясненія для другихъ, исчезаетъ возможность уясненія для себя.

Въ настоящее время единый общечеловѣческій міръ, міръ непосредственно объективный, т. е. не разгороженный на убогія клѣтушки самовладѣющихъ индивидуальностей, мы можемъ только предчувствовать, мы можемъ уловить его лишь какъ т е н д е н ц і ю р а з в и т і я. Никто изъ современныхъ людей не можетъ фактически, конкретно воплотить въ себѣ это міросозерцаніе: вѣдь даже самая задача „воплотить въ себѣ“, т. е. въ „своей“ индивидуальной психикѣ общечеловѣческій сверхиндивидуальный міръ есть уже contradictio in adjecto. Высоко наивны потому попытки современныхъ мистическихъ кудесниковъ и заклинателей однимъ интуитивнымъ скачкомъ перемахнуть въ царство „вселенскаго сліянія человѣчества“.

Не менѣе наивны призывы довольно многочисленныхъ въ наши дни народниковъ отъ марксизма,—призывы отрясти интел-

лигентски-буржуазный прахъ отъ ногъ своихъ и погрузиться въ „святую интуицію“ рабочаго класса. Эта святая интуиція—не болѣе, какъ сентиментальный миѳъ. Конечно, самыя условія пролетарскаго существованія вызываютъ настолько тѣсное сплоченіе индивидуальныхъ усилій въ единой классовой борьбѣ, что признаніе „личности“ абсолютнымъ началомъ всегда было и всегда будетъ чуждо пролетаріату. Конечно, даже самые неразвитые и „несознательные рабочіе“ гораздо ближе къ психологіи будущаго, нежели самые вдохновенные пророки мистическаго возрожденія въ рядахъ буржуазіи. Но все же рабочіе разсматриваютъ свою классовую задачу, какъ результатъ совпаденія многихъ индивидуальныхъ интересовъ, а не какъ объективное, непосредственно-общественное творчество, въ которомъ угасаетъ самое представленіе объ „индивидуумѣ“ и его интересѣ. Естественно, что въ соотвѣтственныхъ формахъ приходится воздѣйствовать на психику „несознательныхъ“ рабочихъ тѣмъ ихъ „сознательнымъ“ товарищамъ, которые хотятъ фактически осуществить преображеніе міра, а не только грезить о немъ. Да и никакой сознательный коммунистъ, никакой, даже самый непримиримый врагъ буржуазіи не можетъ вполнѣ освободиться отъ буржуазной психологіи, пока фактически существуютъ буржуазныя отношенія. Новое сознаніе не можетъ быть создано ни отдѣльными индивидуумами или группами индивидуумовъ, ни религіозной сектой, ни политической партіей, оно можетъ быть лишь дѣломъ всего человѣчества, покончившаго съ матерьяльными основами своего буржуазнаго, „предъ-историческаго“ [1]) существованія.

---

[1]) Выраженіе Маркса. Буржуазной общественно-экономической формаціей заканчивается по Марксу „Vorgeschichte“ („предъ-исторія“) человѣчества.

Мистерія или бытъ?

„Мы свои собственныя носимъ всегда личины, и онѣ такъ хорошо выполняютъ свое назначеніе, что не только других, но и самихъ себя мы часто обманываемъ игрою ихъ выраженій“.

Ѳ. Сологубъ.

„Условный“ театръ, созданнный въ Петербургѣ Коммиссаржевской и Мейерхольдомъ, встрѣтилъ горячее сочувствіе со стороны нашего интеллигентнаго общества и наиболѣе популярныхъ истолкователей его мнѣній. Писатели, стоящіе на высотѣ исканій современной интеллигентской души, единодушно привѣтствовали рѣзкій „революціонный“ разрывъ съ традиціями реалистическаго театра. Бытъ умеръ! — говорили они со вздохомъ облегченія,—а если онъ и живъ еще фактически, если эмпирическая жизнь и продолжаетъ еще ткать все усложняющуюся сѣть бытовыхъ формъ, то какое намъ до этого дѣло? Какое дѣло высокому искусству до этого миража пошлой обыденщины? Вѣдь въ дѣйствительности — въ настоящей мистической дѣйствительности, а не ея эмпирической видимости — „никакого нѣтъ быта, и никакихъ нѣтъ нравовъ,—только вѣчная разыгрывается мистерія. Никакихъ нѣтъ фабулъ и интригъ, и всѣ завязки давно завязаны, и всѣ развязки давно предсказаны, — и только вѣчная совершается литургія“ [1]).

Современное мистическое жизнепониманіе рекомендуетъ искусству отрѣшиться не только отъ „быта“ въ точномъ смыслѣ этого слова—т. е. отъ извѣстныхъ специфическихъ особенностей данныхъ классовъ, кастъ или эпохъ человѣческой исторіи, — но и отъ эмпирическаго „бытія“ вообще. Искусство должно иллюстрировать то „непріятіе міра“, которое лежитъ въ основѣ бунта мистиковъ нашего времени. Но очевидно, не однѣ бытовыя особенности, а всякія вообще человѣческія страсти въ ихъ конкретномъ воплощеніи, не возможномъ безъ „фабулъ, завязокъ и развязокъ“, всякія конкретныя цѣли, всякіе характеры,

[1]) Сологубъ. Сборникъ „Театръ“ изд. Шиповника, стр. 185.

какъ бы универсальны и общечеловѣчны они ни были, — все это лишь содержаніе эмпирическаго міра, подлежащаго неприятію. Все это—лишь призрачная игра пестрыхъ масокъ, скрывающихъ отъ поверхностнаго взгляда истинный единый ликъ подлинной человѣческой трагедіи. Задача искусства, и въ частности театра, не воспроизводить иллюзію, создаваемую жизненными масками, а наоборотъ разбить ее, сорвать ея внѣшній покровъ и такимъ образомъ раскрыть жизнь человѣческую въ ея внутренней мистической сущности. — Средствомъ для достиженія этой цѣли и являются условные пріемы художественнаго выраженія, — въ театрѣ: условныя декораціи, условные жесты, интонаціи и т. д.

Какъ видимъ, условность новаго театра не имѣетъ ничего общаго съ той традиціонной театральной условностью, съ которой приходилось бороться художественному реалистическому театру.

Традиціонная условность—наивна. Актеръ стараго типа завываетъ въ патетическихъ мѣстахъ, колотитъ себя въ грудь или хватается рукой за шпагу отнюдь не для того, чтобы намекнуть на нереальность изображаемаго имъ чувства, а напротивъ съ цѣлью дать наиболѣе яркое, наиболѣе жизненное и захватывающее его воплощеніе. Онъ видитъ свою задачу въ томъ же, въ чемъ и художникъ - реалистъ, но лишь не владѣетъ средствами послѣдняго.

Условность новаго театра вполнѣ сознательна. Здѣсь преднамѣренно устанавливается несоотвѣтствіе между эмпирическимъ переживаніемъ, фиксированнымъ въ текстѣ драмы, и тѣми выразительными средствами, которыя составляютъ область свободнаго творчества актера. Если, напримѣръ, слова говорятъ о паническомъ страхѣ дѣйствующаго лица, то интонаціи и жесты повѣствуютъ о чемъ-то совершенно иномъ. Въ новомъ театрѣ вы не услышите скованнаго ужасомъ, неровнаго, срывающагося голоса, не увидите характерныхъ для этой эмоціи порывистыхъ движеній, быстро замирающихъ въ столбнякѣ. Объ ужасѣ вамъ разскажутъ утрированно-плавнымъ голосомъ, немного „нездѣшнимъ", немного замогильнымъ по основному тону, но съ правильными, музыкально размѣренными повышеніями и пониженіями; такую же нарочитую, бьющую въ глаза правильность и ритмичность постараются придать и жестамъ. Этимъ способомъ уже въ самомъ изображеніи ужаса, такъ сказать a priori, намѣчается исходъ изъ него: примиреніе съ неизбѣжностью, съ судьбою въ ея торжественно-размѣренномъ совершеніи.—Слова, данныя актеру извнѣ, авторомъ пьесы, символизируютъ эмпирическую видимость міра; голосъ и жесты, составляющіе сферу

актерской свободы, даютъ матеріалъ для символизаціи мистической сущности міра. Выразительныя средства играютъ на современной сценѣ ту же роль, какъ блаженной памяти „резонеры“ старыхъ комедій: ихъ задача истолковать разыгрываемую пьесу, дать ей философское, религіозное или моральное освѣщеніе. Разница лишь въ томъ, что подъ личиной резонера самъ авторъ изъяснилъ „мораль басни сей“, тогда какъ резонерство путемъ условныхъ движеній и интонацій переноситъ эту обязанность на актера.

Надо однако замѣтить, что современная теорія придаетъ этому различію громадное значеніе. Путемъ эмансипаціи актера отъ подчиненія автору она разсчитываетъ придать пріемамъ условной постановки универсальный характеръ, распространить ихъ на всѣ истинно-художественныя произведенія. Актеръ вовсе не обязанъ слѣдовать ремаркамъ автора. Пусть данная пьеса по замыслу ея автора—чисто бытовая; но если она въ то же время художественна, въ ней подъ покровомъ быта должно быть и мистическое содержаніе. Актеръ не только имѣетъ право, но и долженъ „выявить“ мистическій смыслъ пьесы, о которомъ, быть можетъ, даже и не подозрѣвалъ самъ авторъ.

Такова теорія. На практикѣ репертуаръ условнаго театра далеко не достигалъ своихъ теоретически возможныхъ предѣловъ; онъ ограничивался пока, такъ называемыми, „символическими“ произведеніями, не предназначенными для реалистической постановки самими ихъ авторами. Конечно, и тутъ могли быть недоразумѣнія. Такъ, напримѣръ, на мой взглядъ, чистѣйшимъ недоразумѣніемъ была постановка въ театрѣ Коммиссаржевской „Гедды Габлеръ“, попытка превратить въ трагическій и демоническій символъ эту бѣдную истеричку, основное настроеніе которой — рабскій страхъ передъ канономъ обывательщины—съ особенной яркостью оттѣняется потугами ея надломленнаго, не вытанцовавшагося эстетизма.—Но какъ бы ни понимать Гедду Габлеръ, нѣтъ никакихъ основаній думать, что петербургскій условный театръ сознательно истолковывалъ ее вопреки Ибсену. Ибсенъ въ общемъ и цѣломъ не безъ основанія считаться писателемъ „символическимъ“, — и въ данномъ случаѣ актеры навѣрное были искренно убѣждены, что постановка ихъ вполнѣ соотвѣтствуетъ видамъ автора.

Пока условно-мистическая постановка примѣняется только къ пьесамъ Ибсена, Метерлинка, Пшибышевскаго, Александра Блока, нельзя еще говорить о ней, какъ о способѣ художественнаго выявленія человѣческой драмы вообще. Теоретически превращены въ мистеріи даже такія пьесы, какъ „Женитьба“ или „Ревизоръ“. Г. Мережковскій съ обычной для него талантливостью

выявилъ мистическій ликъ чорта, скрывающійся въ мнимо-бытовыхъ произведеніяхъ Гоголя то подъ маской идеалиста Хлестакова, то подъ маской позитивиста Чичикова. Послѣ изслѣдованій Мережковскаго теоретически совершенно ясно, что, напр., та сцена, гдѣ городничій въ сопрожденіи всего городского олимпа является къ Хлестакову, лишь по внѣшности связана съ бытомъ, въ дѣйствительности же представляетъ вовсе не поклоненіе Хлестакову, а поклоненіе діаволу, черную мессу чиновниковъ, символически раскрывающую религіозный смыслъ всякой земной іерархіи, какъ царства антихристова.

Однако до сихъ поръ, насколько мнѣ извѣстно, не возникало даже и проектовъ иллюстрировать мистическую сущность Гоголевскихъ пьесъ практически, путемъ соотвѣтственной актерской игры. Здоровое художественное чутье очевидно сильнѣе всякихъ „условныхъ" теорій въ искусствѣ, и конечно именно оно удерживало артистовъ отъ экспериментовъ въ этомъ направленіи. Вдохновитель и режиссеръ петербургскаго условнаго театра, г. Мейерхольдъ—горячій сторонникъ современной мистической тенденціи во всемъ ея универсально-философскомъ объемѣ, и тѣмъ не менѣе онъ рѣшительно ограничиваетъ рамки новаго театра спеціальнымъ репертуаромъ. По его мнѣнію, задача теперешняго условнаго театра и того будущаго театра, которому онъ прокладываетъ путь,—это „принять въ свое лоно желанный намъ теперь во всемъ своемъ разнообразіи репертуаръ: „Балаганчикъ" Блока, „Жизнь человѣка" Андреева, трагедіи Метерлинка, пастораль Кузьмина, мистеріи Ал. Ремизова, „Даръ мудрыхъ пчелъ" Ѳ. Сологуба и еще много прекрасныхъ пьесъ современной драматургіи"[1]).

Но при такомъ ограниченіи самая постановка вопроса объ условномъ театрѣ существенно мѣняется. Въ самомъ дѣлѣ, если не только Гоголь, но, напримѣръ, и Шекспиръ изъемлется изъ области условнаго театра, если „желаннымъ" репертуаромъ послѣдняго оказываются только пьесы, окрашенныя специфической психологіей модернизма, то очевидно передъ нами не универсальный способъ раскрытія „вѣчнаго діалога", а какъ разъ наоборотъ, нѣчто неразрывно связанное съ характерными, **бытовыми** особенностями современнаго міропониманія и міроощущенія.

Мнѣ возразятъ, конечно, что современная драматургія въ лицѣ ея лучшихъ, истинно художественныхъ представителей какъ разъ и характеризуется своей отрѣшенностью отъ всякой „современности" въ смыслѣ быта, чистотой и, такъ сказать, внѣвременностью въ постановкѣ и разработкѣ вѣчныхъ проблемъ

[1]) Idid. стр. 176.

человѣческой трагедіи. Помилуйте, о какомъ же бытѣ можетъ итти рѣчь, напримѣръ, въ драмахъ Метерлинка, разыгрывающихся за предѣлами географической и исторической досягаемости, лишенныхъ не только всего „характернаго“, но и всякихъ вообще характеровъ, символичныхъ вплоть до полнѣйшей нереальности грекоподобныхъ именъ дѣйствующихъ лицъ. У Л. Андреева „Человѣкъ“ вообще, сбросивъ съ себя всякія маски, ведетъ свой діалогъ съ Рокомъ, Смертью, Временемъ, Голодомъ. Если въ пьесахъ послѣдняго (а также въ пьесахъ Блока) встрѣчаются отдѣльныя, и чрезвычайно яркія, бытовыя вкрапленія, то они играютъ совершенно особую роль: это не естественныя и неизбѣжныя формы воплощенія драматическаго дѣйствія, а нѣчто, привходящее извнѣ, это—употребляя выраженіе Блока—лишь „трансцендентальная иронія“, подчеркивающая всю пошлость, нелѣпость, призрачность быта передъ лицомъ вѣчной трагедіи.

И все же модернистская драма отнюдь не лишена бытовыхъ чертъ. Мало того, она является бытовой по преимуществу. Какъ разъ тамъ, гдѣ она видитъ свою эмансипацію отъ быта, сказываются ея тѣсныя связи съ эпохой, ея спеціальныя особенности, бытовая исключительность которыхъ гораздо рѣзче, чѣмъ у большинства откровенно и сознательно бытовыхъ произведеній искусства.

Громадная пропасть лежитъ между героями Островскаго и героями Шекспира. Тѣмъ не менѣе герои Шекспира, и даже герои Софокла гораздо легче могли бы понять жизненную драму персонажей Островскаго, нежели драмы Метерлинка или А. Блока. Жизненныя цѣли и цѣнности грековъ временъ Софокла безконечно отличны отъ идеаловъ всероссійскаго купечества временъ Островскаго, въ совершенно иномъ видѣ выступаетъ въ томъ и другомъ случаѣ та сила рока, которая стоитъ на пути осуществленія жизненныхъ цѣлей и цѣнностей,—но и тамъ и здѣсь драма развертывается на фонѣ борьбы человѣка съ нѣкоторой внѣ его находящейся стихіей, съ какимъ то враждебнымъ ему началомъ—не то сверхчеловѣческимъ, не то просто безчеловѣчнымъ. Между тѣмъ въ современныхъ пьесахъ самая эта борьба, самый этотъ фонъ всякой человѣческой драмы отсутствуетъ,—и притомъ отсутствуетъ a priori, какъ заранѣе данная психологическая невозможность борьбы, а не какъ примиреніе съ рокомъ, достигнутое въ результатѣ состязанія съ нимъ.

Чтобы уяснить это, я возьму для иллюстраціи пьесы Блока, которыя, на мой взглядъ, особенно удачно воплотили въ себѣ духъ современности.

Въ предисловіи къ своей драматической трилогіи „Бала-

ганчикъ“, „Король на площади“, „Незнакомка“ А. Блокъ пишетъ: „Всѣ три драмы связаны между собою единствомъ основного типа и его стремленій. Каррикатурно неудачливый Пьеро въ Балаганчикѣ, нравственно слабый поэтъ въ Королѣ на площади, и другой поэтъ, размечтавшійся, захмѣлѣвшій и прозѣвавшій свою мечту въ Незнакомкѣ,—все это какъ бы разныя стороны души одного человѣка; также одинаковы стремленія этихъ трехъ: всѣ они ищутъ жизни прекрасной, свободной и свѣтлой, которая одна можетъ свалить съ ихъ слабыхъ плечъ непосильное бремя лирическихъ сомнѣній и противорѣчій и разогнать назойливыхъ и призрачныхъ двойниковъ. Для всѣхъ трехъ прекрасная жизнь есть воплощеніе образа Вѣчной Женственности: для одного—Коломбина, свѣтлая невѣста, которую только больное и дурацкое воображеніе Пьеро превратило въ „картонную невѣсту“; для другого—Дочь Зодчаго, красавица, лелѣющая библейскую мечту и погибающая вмѣстѣ съ Поэтомъ; для третьяго—Незнакомка, звѣзда, павшая съ неба и воплотившаяся лишь для того, чтобы опять исчезнуть, оставивъ въ дуракахъ Поэта и Звѣздочета. Сверхъ того всѣ три драмы объединены насмѣшливымъ тономъ, который, быть можетъ, роднитъ ихъ съ романтизмомъ, съ той „трансцендентальной ироніей“, о которой говорили романтики“.

Эта трансцендентальная иронія какъ разъ и составляетъ наиболѣе интересный и характерный элементъ современнаго мистическаго міровоспріятія. Безчисленныя формы ея проявленія можно подвести подъ два основные типа.

Во-первыхъ, это ужъ упомянутыя выше юмористическія выступленія „быта“, самодовольной обыденщины. Въ „Балаганчикѣ“ центральнымъ воплощеніемъ быта является „Авторъ“. Онъ написалъ „реальнѣйшую пьесу“, гдѣ „дѣло идетъ о взаимной любви юныхъ душъ. Имъ преграждаетъ путь третье лицо: но преграды наконецъ падаютъ, и любящіе навѣки соединяются законнымъ бракомъ“! И вдругъ эта реальнѣйшая пьеса какимъ то образомъ превратилась въ мистерію, въ нелѣпую легенду, разыгрываемую маріонетками фантастическаго театра—балаганчика. Глубоко возмущенный „Авторъ“ раза три обращается къ общественному мнѣнію публики съ горячимъ протестомъ противъ этого издѣвательства надъ его творчествомъ, не признающимъ „никакихъ легендъ, никакихъ миѳовъ, и прочихъ пошлостей“. Въ „Королѣ на площади“ бытъ—онъ же „здравый смыслъ“, воплощенный въ фигурѣ циника „Шута“—тщетно борется съ мистическимъ помѣшательствомъ, овладѣвшимъ городомъ, и въ концѣ концовъ вынужденъ капитулировать; онъ покидаетъ городъ, ни на минуту впрочемъ не теряя увѣренности въ своемъ конечномъ торжествѣ: „Подо-

ждите, вы еще хватитесь меня, да только поздно. А пока здравому смыслу остается одно средство—эмиграція". Въ „Незнакомкѣ" носителями быта являются посѣтители кабачка, хозяева и гости журфикса и въ особенности тотъ остроумный и положительный „Господинъ", который оставилъ въ дуракахъ „Поэта" и „Звѣздочета" и, не мудрствуя лукаво, овладѣлъ Вѣчной Женственностью, этой „павшей съ неба звѣздой", принявъ ее за нѣсколько эксцентричную, но тѣмъ болѣе пикантную уличную проститутку.

Другая сторона „трансцендентальной ироніи" сказывается въ томъ, что всѣ персонажи, старающіеся такъ или иначе пробиться сквозь толщу быта къ источнику „жизни прекрасной, свободной и свѣтлой", всѣ эти „влюбленные" и „влюбленныя", „дѣвушки" и „юноши", „Пьеро" и „Мистики", „Поэты" и „Звѣздочеты"—всѣ они носятъ на себѣ печать чего-то не настоящаго. Не того поэтически-возвышеннаго ненастоящаго, которое зовется „нездѣшнимъ", а ненастоящаго въ обидно комическомъ, унизительно уродливомъ смыслѣ: это картонныя фигуры, маріонетки кукольнаго театра; потянетъ закулисный режиссеръ міровой драмы за веревочки, и задергаютъ руками и ногами жалкія куклы, выполняя заранѣе намѣченный рядъ движеній.

Съ перваго взгляда можетъ показаться, что трансцендентальная иронія быта и рока надъ поклонниками „Звѣзды" еще не оправдываетъ сказаннаго выше о совершенной исключительности современной драмы.

Правда, звѣздочеты и поэты не борются подобно героямъ классическихъ временъ съ пошлостью „толпы", а останавливаются передъ ней въ какомъ то тоскливомъ и безсильномъ недоумѣніи [1]),—но быть можетъ, лишь потому не могутъ они видѣть въ бытѣ внѣшняго врага, что слишкомъ полно преодолѣли его внутренно?

Правда, и съ рокомъ они не воюютъ, а лишь покорно пляшутъ по его командѣ. Но вѣдь и всѣ прочіе герои всѣхъ прочихъ трагедій только въ воображеніи вели войну съ рокомъ, въ дѣйствительности же являлись его слѣпыми орудіями.

„Чѣмъ лучше играетъ актеръ роль Человѣка", пишетъ Ѳ. Сологубъ, „чѣмъ патетичнѣе восклицаетъ онъ: „постучимъ щитами, побренчимъ мечами", тѣмъ смѣшнѣе его неумѣстная игра, тѣмъ яснѣе его непониманіе роли. „Нѣкто въ сѣромъ" еще ни отъ кого не принялъ вызова на поединокъ". Да кто же изъ людей истинно просвѣщенныхъ не согласится съ этимъ резоннымъ разсужденіемъ главы нашихъ маговъ и кудесниковъ,

[1]) „Мнѣ очень грустно. А вамъ смѣшно?"—*Пьеро.*

кто же рѣшится отстаивать невѣжественное суевѣріе, что рокъ есть живое существо, которое можно проткнуть шпагой!

Выходитъ какъ будто бы, что герой современной драмы отличается отъ своихъ предшественниковъ только большей изысканностью, большей утонченностью своихъ переживаній: онъ слишкомъ далеко отошелъ отъ быта, и поэтому такъ пассивенъ, такъ комично растерянъ въ обыденной жизни; онъ заранѣе полонъ предчувствіями рокового свершенія грядущихъ событій, и потому основнымъ мотивомъ его души является не боевой паѳосъ, не вызовъ судьбѣ, а полное резиньяціи ожиданіе. Въ этомъ духѣ обыкновенно и истолковываютъ современную утонченную психику. Однако, если приглядѣться нѣсколько внимательнѣе къ указаннымъ ея особенностямъ, то придется признать, что особенности эти не „углубляютъ" смыслъ вѣковѣчной человѣческой драмы, а совершенно уничтожаютъ его.

Въ самомъ дѣлѣ, всмотримся въ резонное разсужденіе Ѳ. Сологуба. Развѣ кто-нибудь, воюя съ рокомъ, борется противъ самого закона, согласно которому совокупность опредѣленныхъ условій влечетъ за собою опредѣленное слѣдствіе? Никоимъ образомъ. Насколько мнѣ извѣстно, подобнаго рода „борьбу" лишь за самое послѣднее время пытались выдумать идеологи современной богемы, мистическіе анархисты. Всякая дѣйствительная борьба наоборотъ пользуется этимъ закономъ, какъ своимъ необходимымъ орудіемъ. Всякая дѣйствительная борьба имѣетъ цѣлью осуществить ту комбинацію условій, изъ которой, какъ нообходимое слѣдствіе, вытекаетъ нѣчто, соотвѣтствующее желаніямъ борющихся, нѣчто представляющее для нихъ непосредственную цѣнность. Правда и само это желаніе предопредѣлено рокомъ. Идеально организованный интеллектъ могъ бы заранѣе вычислить моментъ его возникновенія въ душѣ борца и всѣ перепитіи порожденной имъ борьбы. Но развѣ эта предопредѣленность имѣетъ хоть какое-нибудь отношеніе къ самой цѣнности желанія, развѣ она колеблетъ хоть сколько-нибудь значеніе борьбы за осуществленіе цѣнности? Уже давно было сказано, что та свобода, которой добивается человѣкъ въ борьбѣ съ окружающимъ міромъ, есть свобода осуществленія желаній, а вовсе не безпричинность возникновенія желаній,—понятіе теоретически бсзсмысленное, практически совершенно безразличное. Конечно доказать этого невозможно. Всякій, кто знаетъ, что такое устойчивая жизненная цѣнность, знаетъ также, что достоинство ея, какъ цѣнности, совершенно не зависитъ отъ того или другого способа объясненія или предвидѣнія явленій.—Это психологическая аксіома для человѣка, эмпирически знакомаго съ феноменомъ устойчивости цѣнности.

Представимъ себѣ теперь психику, столь утонченную и причудливую въ своихъ переживаніяхъ, что феноменъ устойчивой цѣнности ей эмпирически неизвѣстенъ. Само собою разумѣется, рѣчь идетъ не о тѣхъ „цѣнностяхъ", регулярное осуществленіе которыхъ необходимо для поддержанія установившагося жизненнаго процесса. Эти послѣднія едва-едва достигаютъ ступени сознательнаго желанія и реализируются почти автоматически, по разъ заведенному шаблону. Все же то, что могло бы послужить цѣлью для сознательнаго жизненнаго творчества, всякое желаніе, выходящее за предѣлы традиціоннаго жизненнаго обихода, въ интересующей насъ психикѣ отцвѣтаетъ, не успѣвши расцвѣсть. Уже одна мысль о томъ, чтобы свести на землю чарующую мечту, превратить ее въ задачу конкретной жизненной борьбы, лишаетъ завѣтное желаніе всѣхъего чаръ, всего поэтическаго аромата, всякой „трансцендентальной" привлекательности, дѣлаетъ его скучнымъ, плоскимъ, пошло-обыденнымъ. Мало того. Не только практическая в н ѣ ш н я я, но и психологическая в н у т р е н н я я конкретизація желанія обращаетъ его въ ничто, убиваетъ его цѣнность. Мечта зачаровываетъ лишь до тѣхъ поръ, пока она еще не превратилась въ конкретное желаніе, пока она еще только предчувствуется, какъ едва-едва намѣчающаяся в о з м о ж н о с т ь желанія. Г. Мережковскій въ одной изъ своихъ статей отмѣтилъ какъ признакъ нѣкоторой грубоватости психическаго склада г. Булгакова то обстоятельство, что послѣдній „всегда желаетъ того, чего онъ желаетъ". Носители разсматриваемой здѣсь утонченной психики никогда не желаютъ того, чего они желаютъ и всегда желаютъ того, чего они не желаютъ. То, что уже оформилось, какъ фактическое желаніе, тѣмъ самымъ теряетъ въ ихъ глазахъ свою желательность, окрашивается въ чувственный тонъ обыденности, скуки, съ другой стороны они желаютъ лишь того, что фактически еще не переживается и поскольку оно еще не переживается, какъ настоящее, дѣйственное желаніе. — Отсюда свѣтобоязнь, стремленіе заслонить отъ себя сіяющую на небѣ „звѣзду" возможно болѣе густымъ туманомъ всякихъ призраковъ, неустанныя попытки нарочно сбиться съ дороги къ своему собственному идеалу, безнадежно заплутаться въ причудливомъ лабиринтѣ фантастическихъ измышленій, однимъ словомъ „символизмъ", какъ методъ фиксировать желаніе in statu nascenti и такимъ образомъ создать себѣ иллюзію устойчивой и даже „вѣчной" жизненной цѣнности.

Слово „символизмъ" я употребилъ здѣсь, конечно, не въ томъ смыслѣ, въ какомъ говорятъ о „символическомъ" искусствѣ въ противоположность реалистическому. Символизмъ, какъ особый пріемъ художественнаго обобщенія, строго говоря, даже и не

противоположенъ реализму; онъ представляетъ лишь дальнѣйшій шагъ въ развитіи послѣдняго, болѣе глубокое пониманіе, болѣе смѣлое и послѣдовательное осуществленіе той самой задачи, которую преслѣдовали и художники-реалисты, стремясь къ типичности своихъ образовъ. „Символизмъ“, о которомъ шла рѣчь выше, не способъ художественнаго творчества, а конкретный фактъ конкретной психики. Эта характерная бытовая особенность современной утонченной души, эмпирическая невозможность для нея сознавать, какъ цѣнное, все ясное, опредѣленное, отчетливо очерченное, и вытекающее отсюда сознательное стремленіе возможно болѣе увеличить хаотичность, причудливость, тусклую призрачность своихъ переживаній.

Утонченный интеллигентъ, неустанно грезящій о преображеніи міра путемъ любви, какъ нельзя болѣе далекъ однако отъ мысли, что онъ можетъ хоть сколько-нибудь приблизить воплощеніе этой мечты своими собственными усиліями.

Творить заклинанія съ „мистиками“, ждать съ возрастающей тревогой „приближенія дѣвы изъ дальней страны“, вперять вмѣстѣ съ „голубымъ поэтомъ“ и „звѣздочетомъ“ тоскующій взоръ въ „Марію-звѣзду“, — это такъ, это возвышаетъ душу, terarrum dominos evehit ad deos. Но вообразить, что эмпирическая склонность къ Марьѣ Ивановнѣ, зарождающаяся въ моей груди... — вотъ въ этой груди, вотъ этого Ивана Ивановича... что столь обыкновенное чувство знаменуетъ собою сошествіе въ міръ Вѣчной Женственности... какая пошлость! это значитъ убить самый идеалъ вѣчной женственности, втоптать его въ грязь обыденщины. „Пьеро“, „Поэтъ“, „Звѣздочетъ“—не художественный символъ, а галлюцинація, не способъ изображенія поэтическаго чувства любви, а психологическая предпосылка послѣдняго. Нужно какъ можно сильнѣе зажмуриться, нужно забыть, что передъ тобою только Марья Ивановна, что ты только Иванъ Ивановичъ, нужно всею силою воображенія перевоплотиться въ какого-нибудь мечтательно-наивнаго Пьеро, простирающаго руки къ своей Коломбинѣ, загадочной и бѣлоснѣжной дѣвѣ, не то невѣстѣ, не то смерти. Но и въ этомъ перевоплощенномъ видѣ нельзя долго оставаться безнаказанно. Мечта о любви лишь до тѣхъ поръ искрится нездѣшними, и неизрѣченными лучами идеала, пока Иванъ Ивановичъ—Пьеро еще не совсѣмъ освоился со своимъ новымъ положеніемъ въ мірѣ. Какъ только онъ начинаетъ входить въ роль, утрачиваетъ сознаніе нереальности и фантастичности своего новаго облика, какъ только Пьеро получаетъ способность чувствовать по настоящему, тотчасъ же улетучивается та иллюзія высшей цѣнности, для поддержанія которой и совершено было самое перевоплощеніе.

После нудно-кошмарной возни съ картонной Коломбиной „Арлекинъ“ вдругъ заговариваетъ настоящимъ человѣческимъ голосомъ:

„Здѣсь никто любить не умѣетъ,
Здѣсь живутъ въ печальномъ снѣ!
Здравствуй, міръ! Ты вновь со мною!
Твоя душа близка мнѣ давно!
Иду дышать твоею весною
Въ твое золотое окно!“

Но настоящій человѣческій голосъ—это вѣдь какъ разъ и есть то, что губитъ поэтическіе чары мечты! и трансцендентальная иронія уже спѣшитъ на выручку съ ремаркой: „Прыгаетъ въ окно. Даль, видимая въ окнѣ, оказывается нарисованной на бумагѣ. Бумага лопнула“.

Настоящій голосъ замолкъ. Права картона возстановлены. Поэзія торжествуетъ.

На слѣдующей страницѣ Пьеро и Коломбина чуть-чуть было не эмансипировались отъ своей картонности: Пьеро медленно движется по сценѣ, простирая руки. По мѣрѣ его приближенія мертвенно неподвижныя черты Коломбины начинаютъ оживать. „Румянецъ заигралъ на матовости щекъ. Серебряная коса теряется въ поднимающемся, стелющемся утреннемъ туманѣ. На фонѣ зари, въ нишѣ окна стоитъ съ тихой улыбкой на спокойномъ лицѣ красивая дѣвушка... Пьеро подходитъ и хочетъ коснуться ея руки своей рукой“... Караулъ, поэзія въ опасности! Но какъ разъ во время „между Пьеро и Коломбиной просовывается торжествующая голова Автора“. Авторъ болтаетъ что-то о „свиданіи двухъ влюбленныхъ послѣ долгой разлуки“, и подъ вліяніемъ его реалистическихъ комментаріевъ Коломбина вмѣстѣ съ декораціей взвивается вверхъ. Пьеро одинъ „безпомощно лежитъ на пустой сценѣ“.

Но, скажетъ читатель, вѣдь „Авторъ“—это уже конечно не призракъ, созданный самимъ Иваномъ Ивановичемъ, это самая подлинная реальность, пошлость, ворвавшаяся „извнѣ“ и спугнувшая поэтическій порывъ чувства. Къ сожалѣнію это не такъ. Въ предисловіи авторъ (рѣчь идетъ, разумѣется, о г. Блокѣ, а не объ Авторѣ, выступающемъ на подмосткахъ) совершенно вѣрно указываетъ, что „три маленькія драмы, предлагаемыя вниманію читателя, суть драмы лирическія, т. е. такія, въ которыхъ переживанія отдѣльной души, сомнѣнія, страсти, неудачи, паденія,—только представленіе въ драматической формѣ“. Житейская обыденность не даромъ выведена на сцену въ видѣ „Автора“ пьесы. Это дѣйствительно голосъ самого автора, его

внутренній демонъ или, быть можетъ, ангелъ хранитель, предостерегающій объ опасности всякій разъ, когда разсѣивается марево картонности и на сцену грозитъ выступить что-нибудь настоящее, живое. Подхлестываемая этимъ memento mori, утонченная душа несется все впередъ и впередъ, отъ одной галлюцинаціи къ другой, не смѣя перевести духъ, торопливо сбрасывая только что надѣтую личину и замѣняя ее новой, ибо при малѣйшей задержкѣ, при малѣйшей попыткѣ всмотрѣться въ созданный образъ, овладѣть имъ, кроткія предостереженія ангела хранителя превращаются въ торжествующій хохотъ дьявола пошлости.

Другой характерный пріемъ, при помощи котораго утонченная душа пытается фиксировать галлюцинацію цѣнности, заключается въ своеобразно противорѣчивомъ методѣ построенія искомой галлюцинаціи. „Символъ“ задумывается такимъ образомъ, чтобы его вообще нельзя было конкретизировать. Онъ не д а е т с я какъ цѣлостный образъ, а **з а д а е т с я** какъ теорема; при чемъ въ самыя условія этой теоремы умышленно включаются данныя несовмѣстимыя, данныя, соединеніе которыхъ противорѣчитъ не только логикѣ ума, но и логикѣ чувства. На лицо имѣются, такимъ образомъ, лишь разрозненные элементы символа. Каждый изъ элементовъ есть опредѣленный образъ и, какъ все опредѣленное, самъ по себѣ не цѣненъ для утонченной души. И вотъ послѣдняя старается убѣдить себя, что желанная цѣнность возсіяла бы наконецъ въ сей тусклой жизни, если бы удалось осуществить психологически немыслимое сочетаніе противорѣчивыхъ элементовъ въ единый образъ.

Удобство этого метода соединить несоединимое по сравненію съ методомъ стремительной смѣны масокъ прежде всего стоитъ въ томъ, что онъ позволяетъ дать нѣкоторую передышку творческой фантазіи. Здѣсь открывается возможность неопредѣленно долгое время вперять взоръ въ одну точку, не достигая однако никакой ясности, ничуть не приближаясь къ чему либо „реальному“, настоящему, не теряя слѣдовательно драгоцѣннаго чувственнаго тона призрачности. Съ другой стороны эта застывшая неподвижность упершейся въ тупикъ мечты гораздо лучше символизируетъ „вѣчный“ характеръ искомой цѣнности, нежели кинематографъ быстро линяющихъ личинъ.

Не удивительно, что этотъ второй методъ усиленно разрабатывается и модернистской философіей и модернистской поэзіей, — особенно въ примѣненіи къ идеалу Вѣчной Женственности.

Что такое „Вѣчная Женственность“ въ устахъ современныхъ мыслителей и поэтовъ, придающихъ любви универсальное

религіозно-философское значеніе? Такъ какъ Вѣчная Женственность символизируется въ горящей на небѣ голубой „Звѣздѣ—Маріи“, то невольно является мысль, что рѣчь идетъ о возвышенной, мечтательно-экзальтированной платонической любви, о служеніи „прекрасной дамѣ“, которое въ средніе вѣка рѣзко отдѣлялось отъ всякой плотской, земной страсти. Но такое толкованіе неправильно. Современные философы не устаютъ доказывать, что платоническая любовь есть искаженіе идеала. То же самое дѣлаютъ поэты. Вѣчная Женственность воплощается въ видѣ Коломбины, „земной невѣсты“ Пьеро. Марія—Звѣзда, скатившись съ неба и принявъ образъ Незнакомки, заявляетъ:

Кровь закипаетъ во мнѣ.
. . . .
Я стройнѣе всѣхъ вашихъ дѣвъ,
Я красивѣе вашихъ дамъ,
Я страстнѣе вашихъ невѣстъ.

Но если такъ, дѣло идетъ, повидимому, о гармоническомъ синтезѣ земной страсти, голоса „запѣвающей крови“ и того всеобъемлющаго высокаго чувства, которое заставляло рыцарей молиться прекрасной дамѣ, отожествляя ее съ Мадонной. Какъ будто бы въ этомъ и состоитъ современный идеалъ любви, но вотъ удивительная вещь: Коломбина, готовая послѣдовать за Пьеро, горящимъ къ ней трогательной, глубокой и неизмѣнной любовью, вдругъ забываетъ о своемъ вѣрномъ рыцарѣ и „улыбаясь“ идетъ за Арлекиномъ, который поманилъ ее довольно легкомысленнымъ и небрежнымъ жестомъ.—Прекрасная Незнакомка—звѣзда съ такою же легкостью покидаетъ поэта, вся жизнь котораго была трепетнымъ ожиданіемъ ея сошествія съ небесъ, и отдается первому встрѣчному „господину“, игриво увѣряющему ее, что онъ „тоже поэтъ“, ибо „могъ бы спѣть вамъ куплетъ: ахъ, какъ ты хороша!“ Она считаетъ нужнымъ освѣдомиться лишь объ одномъ:

„Ты можешь обнять меня?
. . . .
И устъ касаясь моихъ,
Ты будешь ласкать меня?

И когда „Господинъ“, въ противоположность нѣсколько одеревенѣлому отъ продолжительнаго ожиданія поэту, горячо разсѣиваетъ ея сомнѣнія на этотъ счетъ, Звѣзда-Марія чувствуетъ себя вполнѣ удовлетворенной: Господинъ „уводитъ Незнакомку подъ руку. Слѣдъ ихъ заметаетъ глубокій снѣгъ“.

Этотъ любопытный пассажъ съ Коломбиной и Незнакомкой никоимъ образомъ нельзя истолковывать по традиціонному шаб-

лону: среди дѣйствительныхъ женщинъ трудно встрѣтить что-либо, соотвѣтствующее идеалу... подъ божественной внѣшностью часто скрывается самая низменная пошлость... и т. п. Коломбина и Незнакомка—вовсе не дѣйствительныя женщины, не земныя по своему происхожденію дѣвы. Черты Коломбины полны такого строгаго величія, такой „мраморной“ „чистоты и бѣлизни“, что мистики принимаютъ ее за смерть и въ ужасѣ всплескиваютъ руками, когда Пьеро узнаетъ въ ней любовь. Незнакомка на нашихъ глазахъ возникаетъ изъ „яркой, тяжелой звѣзды“, скатывающейся съ неба. Но и въ земномъ видѣ она сохраняетъ всѣ свои звѣздныя свойства. При ея появленіи „все становится сказочнымъ—темный мостъ и дремлющіе голубые корабли. Незнакомка застываетъ у перилъ моста, еще храня свой блѣдный падучій свѣтъ. Снѣгъ, вѣчно юный, одѣваетъ ея плечи, опушаетъ станъ“.

Нѣтъ, не можетъ быть сомнѣнія: передъ нами не земная дѣвушка бѣлоснѣжной чистоты, не женщина, сверкающая какъ звѣзда, а сама вѣчная звѣзда, воплотившаяся въ женщинѣ. Уже предчувствуется мистическое преображеніе міра—„все становится сказочнымъ“—и вдругъ... вмѣсто апоѳеоза Вѣчной Женственности самый обыкновенный „публичный домъ“, какъ выражается „Старикъ“ въ заключительной сценѣ Незнакомки.

Дѣло слѣдовательно не въ эмпирическихъ несовершенствахъ земныхъ женщинъ, а въ самомъ фактѣ земного воплощенія идеальной любви.—Пока любовь обращена къ современному поклоннику Прекрасной Дамы идеальной своей стороной, онъ не видитъ ея плоти, онъ или поддается гипнозу мистиковъ, какъ Пьеро [1]), или, какъ голубой Поэтъ, отвѣчаетъ на страстные призывы Незнакомки унылыми перепѣвами настроеній, накопленныхъ за долгіе годы мечтательнаго созерцанія Звѣзды. Ему нужно забыть о звѣздѣ, превратиться въ расторопнаго „Господина“, охотника до искательницъ ночныхъ приключеній,—и тогда онъ быстро овладѣваетъ плотью любви, но увы! отъ ея нездѣшнихъ небесныхъ красокъ при этомъ не остается и слѣда [2])

---

[1]) „**Предсѣдатель** (мистиковъ)... Неужели ты не видишь косы за плечами? Ты не узнаешь смерти?

Пьеро (по блѣдному лицу его бродитъ растерянная улыбка). Я ухожу, Или вы правы,—и я несчастный сумасшедшій. Или вы сошли съ ума,—и я одинокій непонятый воздыхатель. Носи меня, вьюга, по улицамъ! О, вѣчный ужасъ! Вѣчный мракъ!“.

[2]) Я опять таки напоминаю читателю, что Пьеро и Арлекинъ, Поэтъ и Господинъ—не два различные „типа“ или характера, изъ которыхъ одинъ мечтательно прозѣвываетъ настоящую любовь, а другой жадно ухватывается за нее, но грязнитъ ее своею пошлостью,—это только различныя переживанія „отдѣльной души“, изнывающей подъ „бременемъ лирическихъ сомнѣній и противорѣчій“.

Такимъ образомъ для данной психики синтезъ возвышенной любви и земной страсти недоступенъ: первая—это, употребляя выраженіе Достоевскаго, только „идеалъ Мадонны“, безплотная мечта; вторая—только „идеалъ Содомскій“, разгулъ чувственности. Ни идеалъ Мадонны, ни идеалъ Содомскій въ своей отдѣльности и конкретной определенности не удовлетворяетъ утонченную душу, которая въ то же время фактически не въ состояніи ихъ синтезировать. Отсюда сама собою выростаетъ невозможная теорема: исходя изъ положенія, что любовь къ Мадоннѣ и любовь Содомская исключаютъ другъ друга, слить оба эти вида любви въ одномъ цѣлостномъ переживаніи. Художественнымъ разрѣшеніемъ этой теоремы и является чувственная страсть къ Звѣздѣ-Маріи. Звѣзда-Марія не символъ прекрасной дѣвы, а настоящая звѣзда на настоящемъ небѣ,—земное у нея только имя. И вотъ этотъ то безплотный идеалъ, сохраняя всю свою безплотность, долженъ стать плотскимъ; небесная звѣзда, оставаясь на небѣ, должна отвѣчать чувственной страсти поэта. Любовная мечта поэта была бы осуществлена, если бы ему удалось вступить въ брачныя отношенія съ Капеллой или Вегой. Очевидно тутъ дѣйствительно найденъ пунктъ, къ которому можно вѣчно уноситься мечтой, безъ малѣйшей опасности получить что-нибудь конкретное, определенное, а слѣдовательно „пошлое“,—хотя бы въ воображеніи.

Выше я сказалъ, что символизмъ, какъ методъ художественнаго обобщенія, не имѣетъ ничего общаго съ психологическимъ символизмомъ, какъ особымъ типомъ „утонченныхъ“ переживаній. Но само собою разумѣется, поскольку художественная литература нашего времени беретъ своимъ сюжетомъ переживанія современной утонченной души, постольку она не чужда и этого второго конкретно-психологическаго символизма.

Въ большинствѣ произведеній, называемыхъ „символическими“, смѣшаны въ различныхъ отношеніяхъ оба вида символизма. Такъ, напримѣръ, у Ибсена такія пьесы, какъ „Сѣверные богатыри“ и даже „Брандъ“ символичны почти исключительно въ смыслѣ пріемовъ художественнаго обобщенія. Но уже въ „Пеерѣ Гинтѣ“ преобладаетъ психологическій символизмъ. Наконецъ, „Гедда Габлеръ“, по моему мнѣнію, типично бытовая пьеса: ея символизмъ всецѣло психологическій, символизмъ трагическихъ кривляній утонченной души. Ошибка условнаго театра при постановкѣ „Гедды“ состояла въ томъ, что условными въ этой постановкѣ были только внѣшнія подробности—какъ разъ то, что должно бы быть „реальнымъ“,—но было забыто объ условности въ самомъ центральномъ пунктѣ, въ изображеніи драматическихъ коллизій души Гедды; не была оттѣнена ихъ „кар-

тонность“, несмотря на то, что самъ Ибсенъ вполнѣ достаточно выявилъ и мѣстами даже нарочно подчеркнулъ, „стилизовалъ“ эту сторону переживаній своей героини.

Метерлинкъ и А. Блокъ являются, такъ сказать, профессіональными пѣвцами исканій современной души, хотя и въ различныхъ областяхъ. По самому своему душевному складу оба эти художника всецѣло находятся въ рамкахъ быта утонченной интеллигентской богемы конца прошлаго и начала нынѣшняго вѣка; поэтому и символизмъ ихъ насквозь бытовой, символизмъ „чистаго описанія“, если можно такъ выразиться. Рядъ перевоплощеній, дѣйствительно переживаемыхъ утонченной душой въ процессѣ ея исканій, воспроизводится здѣсь во всей конкретности и индивидуальности. Я вовсе не хочу сказать, что всѣ образы Метерлинка и Блока фотографичны,—нѣтъ, они порою очень художественны, очень типичны для той среды, которая въ нихъ изображается, но самая эта среда настолько узка, ея жизненныя отправленія настолько своеобразны, ограничены, отличны отъ всего того, что въ эпохи мужественной борьбы принято называть человѣческой драмой, что ни одинъ образъ, типичный для данной бытовой группы, не имѣетъ смысла за ея предѣлами, не въ состояніи превратиться въ символъ широкаго обще-человѣческаго значенія.

Не удивительно, что какъ разъ постановка Метерлинка и Блока на сценѣ петербургскаго условнаго театра особенно удовлетворяла зрителей. Здѣсь условному театру дѣйствительно удалось отрыть новые горизонты, здѣсь онъ для многихъ былъ цѣлымъ откровеніемъ. Утонченный зритель не только узнавалъ свои реальныя переживанія въ этихъ казалось бы столь далекихъ отъ всякой дѣйствительной жизни „стилизованныхъ“ фигурахъ, то пластически застывающихъ, то ритмически движущихся по сценѣ двухъ измѣреній,—онъ впервые познавалъ самого себя черезъ нихъ.

Но только въ этой рѣзко очерченной сферѣ условный театръ и можетъ быть художественнымъ. „Для насъ становится уже смѣшною слишкомъ усердная актерская игра, и великолѣпная декламація, и величественный жестъ, и чрезмѣрная добросовѣстность въ передачѣ бытовыхъ особенностей,—отъ всѣхъ этихъ прелестей намъ становится даже нѣсколько неловко“, пишетъ г. Сологубъ; и поскольку театръ изображаетъ „насъ“, этихъ „прелестей“ дѣйствительно не должно быть на сценѣ, ибо нѣтъ ихъ и въ „нашей“ настоящей жизни. Несоотвѣтствіе между выразительными движеніями и выражаемыми ими чувствами и смысломъ произносимыхъ „нами“ словъ есть конкретный фактъ „нашей“ дѣйствительности. Общеизвѣстенъ, такъ называемый,

„декадентскій" способъ читать стихи: монотонно отбивающій тактъ, заунывный голосъ декламатора не находится ни въ какомъ соотвѣтствіи съ содержаніемъ декламируемаго стихотворенія.

И въ высокой степени наивны попытки нѣкоторыхъ сторонниковъ условнаго театра объяснить эту особенность современной психики тѣмъ, что глубокія и сильныя переживанія, якобы замыкаются внутри, чуждаясь внѣшнихъ выраженій. Благодаря Джемсу, Ланге и др. психологамъ мы очень хорошо знаемъ въ настоящее время, что „внѣшнія" выраженія вовсе не произвольный символъ „внутренней" эмоціи, а ея необходимая составная часть. Эмоція есть сумма ощущеній, связанныхъ съ опредѣленнымъ комплексомъ внутреннихъ и внѣшнихъ движеній организма. Правда, задачи борьбы—напримѣръ, стремленіе обмануть противника—могутъ вызвать задержку внѣшнихъ выразительныхъ движеній, и тѣмъ сильнѣе наростаетъ тогда внутренняя составная часть эмоціи, но если внѣшнія выразительныя движенія отметаются вообще, если они принципіально признаются „смѣшными", то это свидѣтельствуетъ вовсе не о глубинѣ и мощи переживаній, а, наоборотъ, о крайней ихъ поверхностности и слабости, о неспособности даннаго субъекта пережить настоящую цѣлостную эмоцію.

Выводя на сцену людей, жизненная драма которыхъ сводится къ эмоціальной импотенціи, необходимо конечно подчеркнуть эту ихъ основную особенность намѣренной условностью выразительныхъ средствъ—здѣсь это требованіе простой художественной правдивости. Но возвести условность въ санъ „символа", философски освѣщающаго сущность всякой вообще „жизни человѣка", значитъ совершить вопіющее преступленіе противъ художественности, превратить живое дѣйствіе человѣческой драмы въ отвлеченно-скучное резонерство.

Меня не интересуетъ здѣсь вопросъ о томъ, насколько удовлетворительно разрѣшаетъ современное условное искусство тѣ или другія детали своей спеціальной задачи: изобразить бытъ утонченной интеллигенціи. Мнѣ хотѣлось лишь указать, гдѣ лежитъ эта задача, лишь разсѣять коренное недоразумѣніе, въ которое впадаютъ теоретики условнаго искусства, придающіе ему универсально-философскій смыслъ.

Одно время у насъ была въ большомъ ходу фраза: „переоцѣнка всѣхъ цѣнностей". Теперь Ницше почти совсѣмъ вышелъ изъ моды, но „переоцѣнка всѣхъ цѣнностей" и до сихъ поръ фигурируетъ нерѣдко, какъ характеристика исканій современныхъ утонченныхъ душъ. Правильнѣе и осторожнѣе было бы пока говорить не о „переоцѣнкѣ", а о разложеніи всѣхъ цѣнностей, о разложеніи самого психологическаго феномена этой

категоріи, объ утратѣ чувства цѣнности. Въ этомъ, какъ мнѣ кажется, и состоитъ трагедія современной души. И уже отсюда ясно, что такую трагедію отнюдь нельзя интерпретировать по старому шаблону, какъ состязаніе между человѣкомъ и рокомъ, ибо какъ разъ состязанія то и нѣтъ въ наличности. Нѣтъ борьбы за ненахожденіемъ въ жизни ничего такого, за что стоило бы бороться.

Но рокъ есть только сопротивленіе, испытываемое въ борьбѣ за осуществленіе или сохраненіе жизненныхъ цѣнностей. Если опытъ борьбы показываетъ, что сопротивленіе непреодолимо, что высшія цѣнности жизни не реализируемы или обречены на гибель, то возникаетъ пессимистическое міросозерцаніе,—въ противномъ случаѣ міросозерцаніе будетъ оптимистическимъ. И при пессимистическомъ, и при оптимистическомъ конечномъ выводѣ трагедія тѣмъ значительнѣе, чѣмъ ярче горятъ основныя руководящія цѣнности, чѣмъ глубже проникаетъ ихъ свѣтъ во всѣ отправленія жизни, чѣмъ интенсивнѣе, шире и сосредоточеннѣе борьба за нихъ. Всякая смерть производитъ гнетущее впечатлѣніе, всякая любовь манитъ къ себѣ, но лишь на фонѣ глубокаго паѳоса жизни, лишь на фонѣ могучей жизненной борьбы возникаетъ трагедія смерти и трагедія „сильной, какъ смерть" любви. Къ человѣческой психологіи, какъ и къ физическому міру примѣнимъ третій законъ Ньютона: противодѣйствіе равно дѣйствію; великому дерзновенію человѣческаго „дѣйствія" соотвѣтствуетъ и великая сила рока—„противодѣйствія", но гдѣ нѣтъ дѣйствія, тамъ отсутствуетъ и противодѣйствіе; кто не дѣлаетъ усилія, не испытываетъ сопротивленія.

Такъ какъ утонченное строеніе современной души исключаетъ для нея возможность дѣйствительной борьбы за дѣйствительныя цѣли, то ей неизвѣстно, что такое рокъ. До такой степени неизвѣстно, что порою она даже скорбитъ объ этомъ: „Она (трагедія) утверждаетъ всякое противорѣчіе", пишетъ г. Сологубъ, „всякому притязанію жизни, правому ли, нѣтъ ли, одинаково говоритъ ироническое Да! Ни добру, ни злу не скажетъ лирическаго Нѣтъ!" Другими словами: хоть бы откуда-нибудь взялось противодѣйствіе, что ли... Авось оно выведетъ меня изъ мечтательно-тоскливаго столбняка и подвигнетъ хоть къ какому-нибудь дѣйствію!—Эта жажда противодѣйствія иногда принимаетъ характеръ почти маніакальный. Такъ, напримѣръ, Пшибышевскій, очень ярко описавъ въ своей „Синагогѣ Сатаны" ужасы средневѣкового культа діавола, начинаетъ затѣмъ запугивать „буржуазію" и власти предержащія, пресерьезно увѣряя, что среди декадентовъ и иныхъ подобныхъ имъ враговъ „буржуазной пошлости" по сію пору живы всѣ чудовищныя преступленія сатанизма; въ заклю-

ченіе онъ прямо таки взываетъ къ возстановленію средневѣковыхъ костровъ для людей близкихъ ему по духу. Правда, костры нерѣдко закаляли ту вѣру, которую предполагалось на нихъ сжечь, но Пшибышевскій забываетъ, что закалить можно лишь то, что уже существуетъ, хотя бы и въ болѣе мягкомъ видѣ, создать же вѣру изъ ничего не въ состояніи никакой костеръ.

Не въ формѣ внѣшней и враждебной человѣку силы встаетъ рокъ въ современной драмѣ, а въ формѣ роковой призрачности внутреннихъ переживаній. Современной душѣ не извѣстенъ настоящій рокъ, она знаетъ только рокъ картонный или роковой картонъ. Совершенно напрасно жертвы картоннаго рока пытаются установить свое родство съ героями греческой классической трагедіи. Всякія вообще классическія эпохи, т. е. эпохи сосредоточенной коллективной борьбы за осуществленіе извѣстной системы культурныхъ цѣнностей, по духу своему прямо противоположны психологіи модернизма. Окрашена ли эта борьба радостнымъ предвкушеніемъ побѣды или, наоборотъ, гнетущимъ чувствомъ страха передъ всемогуществомъ рока, во всякомъ случаѣ міросозерцаніе создается, какъ итогъ жизни разнообразной и богатой, блещущей яркими красками, кипящей реальными противорѣчіями. Но ничего общаго ни съ классическимъ оптимизмомъ, ни съ классическимъ пессимизмомъ не имѣетъ тотъ апріорный пессимизмъ истлѣвающей психики, который не находитъ въ реальномъ мірѣ ни одной краски, достаточно яркой, для того чтобы стоило остановить на ней взоръ, ни одного противорѣчія, достаточно гнетущаго, для того чтобы стоило вступить съ нимъ въ борьбу.

Дѣйственное трагическое міросозерцаніе какъ нельзя болѣе чуждо современности. Единственно возможнымъ философскимъ обобщеніемъ переживаній картонно-трагической души является та спокойная „система“ своеобразнаго солипсизма, которая пропагандируется Ѳ. Сологубомъ. „Я создалъ и создаю времена и пространства, вѣщаетъ этотъ корифей современной мистеріи, и нѣтъ внѣ Меня бытія, ни возможности бытія. Всякое помышленіе во Мнѣ, и всякое явленіе отъ Меня и ко Мнѣ,—ибо все и во всемъ Я, и только Я, и нѣтъ иного, и не было, и не будетъ... Раздѣленные и многообразные лики—всѣ они только личины Мои... Всякое дѣйствіе отъ Меня, и всякое опредѣленіе тоже. Добру и злу указалъ Я быть и положилъ законы“. Когда читаешь эти удивительныя тирады изъ „Книги совершеннаго самоутвержденія“, именуемой „Я“,[1]) то какъ то не вѣрится, что ихъ

---

[1]) „Золотое Руно“. 1906. Кн. 2.

писалъ такой тонкій и хитрый, себѣ на умѣ, человѣкъ, какъ Ѳ. Сологубъ. И все кажется, что передъ тобою листки изъ дневника восторженнаго гимназиста, который вперые услыхалъ фразу „міръ есть мое представленіе“ и моментально прозрѣлъ. Какая захватывающая духъ мощь! И какъ просто дается въ руки! Стоитъ только написать съ большой буквы Я, Мое,—и смиряются враждебныя стихіи міра, кротко припадаютъ къ ногамъ титана, мало того, превращаются въ свободную эманацію его творческой воли. Но само собою разумѣется, восторженное состояніе гимназиста продолжается лишь до тѣхъ поръ, пока онъ мысленно созерцаетъ свое, столь неожиданно свалившееся съ неба, всемогущество. При первой же попыткѣ пустить его въ ходъ на практикѣ чары улетучиваются и міръ принимаетъ свой прежній объективный видъ. „Зло“ ничуть не испугалось того, что его назвали „Моимъ“ представленіемъ и продолжаетъ по прежнему угнетать меня, какъ враждебная мнѣ сила. „Законы“, хотя и оказываются моимъ орудіемъ въ борьбѣ со зломъ, но—увы!—отнюдь не свободно „положены“ мною, а найдены путемъ труднаго и сложнаго процесса и не обнаруживаютъ ни малѣйшей склонности измѣняться сообразно съ полетомъ Моихъ желаній. Наивный гимназистъ быстро разочаровывается въ мощи солипсизма,—но, конечно, лишь потому, что ему по молодости лѣтъ свойственно сильно желать и бороться за осуществленіе своихъ желаній. Психика, достигшая той степени разложенія, при которой сколько-нибудь активное желаніе уже невозможно, находится въ гораздо болѣе выгодномъ положеніи. Она объявляетъ свой маразмъ, свой волевой параличъ высшимъ типомъ воли, третируетъ всякое желаніе, какъ „слабость“ и спокойно застываетъ въ блаженномъ полуснѣ солипсизма. „Слабому свойственно дѣлать то, что онъ хочетъ. Желанія его надъ волей его. И нѣтъ у него воли. Ибо воля одна, только моя воля. И нѣтъ иной воли. И вотъ слабые раздираются желаніями своими. Моя же сила—создать и то, что Я хочу, и то, чего Я не хочу“. Но спрашивается, для чего же тогда вообще „создавать“? Если для меня все равно, осуществляется ли то, чего я хочу, или же то, чего я не хочу, если для меня непонятно стремленіе „слабыхъ“ содѣйствовать торжеству желаемаго и противодѣйствовать не желаемому, то зачѣмъ мнѣ „полагать“ эти опредѣленія? Зачѣмъ различать добро отъ зла, одну вещь („личину“) отъ другой? Не лучше ли смежить очи, чтобы уже совсѣмъ не видѣть этого тоскливо монотоннаго шествія „Моихъ личинъ“, одинаково для меня безразличныхъ во всѣхъ своихъ модификаціяхъ, совершенно не задѣвающихъ во мнѣ никакихъ настоящихъ дѣйственныхъ желаній? Не лучше ли погрузиться въ полное и оконча-

тельное небытіе, чтобы обрѣсти тамъ абсолютное „самоутвержденіе“ и „тожество всякихъ противоположностей“?

Ѳ. Сологубъ увѣряетъ, что онъ очень „любитъ“ описываемое имъ солипситское времяпровожденіе. „И если были кумиры и будутъ,—это я игралъ кумирами. Играя, создавалъ и разрушалъ ихъ. Я забавлялся созданіемъ могущества и всемогущества. На высочайшіе престолы возводилъ я созданія Моей мечты и падши кланялся имъ, любилъ игру. Люблю“. О вкусахъ, конечно, не спорятъ. Быть можетъ, кому-нибудь и въ самомъ дѣлѣ можетъ понравиться эта пустопорожняя словесная игра. Несомнѣнно во всякомъ случаѣ, что далеко не всѣмъ представителямъ модернизма игра въ бирюльки собственныхъ личинъ доставляетъ такое удовольствіе, какъ Ѳ. Сологубу. Въ большинствѣ своемъ они несомнѣнно тяготятся роковой пустотой своихъ призраковъ и двойниковъ, ищутъ выхода къ настоящей, реальной жизни. Отсюда искреннее у многихъ стремленіе возродить „соборное“ дѣйствіе, проникнутое подлиннымъ религіознымъ чувствомъ. Горячія надежды возлагаются при этомъ какъ разъ на театръ.

Какъ извѣстно, праматерью театра была литургія, оргійное служеніе Діонису, и лишь впослѣдствіи участники соборно разыгрываемой мистеріи раздѣлились на исполнителей и зрителей, а вмѣстѣ съ тѣмъ и самая игра утратила богослужебный характеръ, театръ отдѣлился отъ храма. И вотъ теперь предполагается продѣлать обратный процессъ. Черезъ театръ хотятъ современные зрители войти въ храмъ, постепенно пріучить себя къ богослуженію, соотвѣтственно видоизмѣняя театральную игру. Для достиженія этой цѣли признается необходимымъ приблизить актера къ зрителю, и притомъ не только внѣшне, путемъ устраненія рампы, но и внутренне: актеръ долженъ давать не законченный образъ, а только „стилизованные“ намеки, повышая такимъ образомъ активное участіе зрителя въ драмѣ и подготовляя тотъ желанный моментъ, когда, наконецъ, падутъ всякія преграды и, по слову пророка Сологуба, зритель и зрительница вмѣстѣ съ актеромъ „въ легкой пляскѣ помчатся“. Для этого они должны кромѣ того оставить у порога театра „свои грубыя, свои мѣщанскія одежды“. Ибо „паѳосъ освобожденія—радость прекраснаго обнаженнаго тѣла“.

„Да сбудется рѣченное въ писаніи“. Пока оно, впрочемъ, что-то плохо сбывается. По крайней мѣрѣ, всѣ, писавшіе о петербургскомъ условномъ театрѣ, согласны, насколько я помню, въ томъ, что въ смыслѣ возрожденія соборно-мистической оргійности, или хотя бы даже первыхъ шаговъ къ ней, онъ далъ очень мало.

Теорія религіознаго миссіонерскаго театра, разработанная особенно подробно Вячеславомъ Ивановымъ, покоится на предпосылкахъ, ложныхъ въ самой своей основѣ. Предполагается, что театръ придетъ на помощь художникамъ слова и облечетъ въ плоть и кровь соборнаго религіознаго дѣйствія то „миѳотворчество", которымъ занимаются современные поэты. Недоразумѣніе заключается прежде всего въ самомъ понятіи „миѳотворчество". Миѳы не „творятся" свободной фантазіей, а „рождаются" изъ реальности вчерашняго дня. Представленіе, которое еще недавно было самой подлинной реальностью,—отправнымъ пунктомъ всякаго практическаго воздѣйствія на природу,—которое даже теперь, утративъ свою практическую полезность, сдѣлавшись „не научнымъ", сохраняетъ тѣмъ не менѣе чувственный тонъ реальности и потому кажется „сущностью вещей" въ противоположность смѣнившему его въ познаніи „условному" методологическому построенію,—такое представленіе и есть миѳъ. Чувство консервативнѣе интеллекта,—оно долго хранитъ въ сокровищницѣ своихъ интимнѣйшихъ цѣнностей то, что познаніе отбрасываетъ какъ негодное, но рано или поздно чувство слѣдуетъ за интеллектомъ, приспособляется къ созданнымъ этимъ послѣднимъ новымъ условіямъ жизненной борьбы, рано или поздно миѳъ утрачиваетъ чувственный тонъ реальности и въ результатѣ этой новой метаморфозы становится просто художественнымъ образомъ, поэтической сказкой. Продѣлать этотъ путь въ противоположномъ направленіи — начать съ художественнаго образа, прицѣпить къ нему чувственный тонъ реальности и, все усиливая этотъ послѣдній, возвести произвольный символъ черезъ стадію „легенды" въ рангъ „миѳа", а потомъ и въ рангъ подлинной „реальности" — невозможно. Человѣческая душа, къ сожалѣнію, не кинематографъ, который можно по произволу пускать то въ томъ, то въ другомъ направленіи. Поэзія порождается миѳами, но эта реакція, какъ говорятъ химики, не обратима. Миѳы берутъ свое начало не въ сферѣ вновь возникающихъ поэтическихъ цѣнностей, а въ сферѣ распадающихся познавательныхъ цѣнностей.

Столь же несостоятельна мечта о возрожденіи „соборности" путемъ какихъ бы то ни было празднично-театральныхъ дѣйствъ, учиняемыхъ людьми, которые въ своей будничной мѣщанской жизни очень далеки отъ соборности. Даже радикальный рецептъ Сологуба сбрасывать „мѣщанскія" одежды у порога театра и отплясывать мистерію нагишомъ не поможетъ дѣлу, ибо вмѣстѣ съ мѣщанской одеждой не соскочитъ мѣщанская душа, а въ ней то вся суть.

Праздничная соборность религіозныхъ торжествъ нашихъ предковъ была лишь сосредоточеннымъ выраженіемъ ихъ буд-

ничной соборности, того первобытнаго коммунизма, который окрашивалъ собою и всю ихъ обыденную жизнь. Современный чиновникъ министерства народнаго просвѣщенія, даже и скинувъ вицмундиръ „у порога", не обрящетъ за этимъ порогомъ того религіознаго паѳоса, которымъ горѣли наивные дикари, уносясь въ изступленной хоровой пляскѣ вокругъ жертвеннаго козла.

Къ тому же вовсе не въ возрожденіи первобытно-сплошного коммунизма общихъ переживаній состоитъ задача грядущей соборности. Сложная диференцированность коллективной жизни должна остаться. На сломъ обречены лишь тѣ непроницаемыя горизонтальныя и вертикальныя переборки, которыя, обращая существованія огромнаго большинства въ сплошное страданіе, въ то же время уничтожаютъ для всѣхъ смыслъ коллективнаго жизнестроительства, придаютъ послѣднему видъ безтолковой сутолоки.

И приходится констатировать, что какъ разъ психологія современныхъ художниковъ особенно далека отъ соборнаго идеала. Никогда еще оригинальничанье, стремленіе абсолютно обособиться въ своемъ творчествѣ, быть совершенно не похожимъ ни на кого другого, не свирѣпствовало въ искусствѣ съ такой опустошительной силой, какъ въ наши дни. Никогда еще вражда къ „классицизму" въ искусствѣ, къ „школамъ" не принимала такого непримиримаго характера. Отвергаются не какія-либо опредѣленныя школы, а самый принципъ соединенія въ школы. Въ школѣ видятъ только мертвящій гнетъ рутины, только оковы, убивающія личное творчество. Конечно, всякая школа рано или поздно исчерпываетъ свое содержаніе, и какъ все въ этомъ текучемъ мірѣ—изъ формы развитія превращается въ его оковы. Но изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, что развитіе не нуждается ни въ какой коллективной оформленности. Несмотря на старанія современныхъ писателей повытаскать на свѣтъ Божій и прославить геніями забытыхъ романтиковъ всѣхъ временъ и народовъ, безспорной остается истина, что „вѣчныя" художественныя цѣнности созданы не романтиками, а классиками, не художниками безпорядочно индивидуальныхъ исканій, а художниками планомѣрно идущихъ къ цѣли школъ. Художники классическихъ періодовъ искусства не считали для себя унизительнымъ возводить ту или другую отдѣльную часть задуманнаго совмѣстно зданія, и въ этомъ была не слабость ихъ, а сила. Они соединялись въ школы, чтобы дать законченное, детально разработанное воплощеніе извѣстному художественному міровоспріятію. Они понимали, что только такимъ путемъ можно дѣйствительно „выявить" цѣнность тѣхъ или другихъ пріемовъ художественнаго творчества.

Но не мало уже накопилось признаковъ, заставляющихъ

думать, что періодъ романтическихъ исканій изжитъ, что мы стоимъ на порогѣ возрожденія классицизма.

Какое же наслѣдство оставляетъ своему преемнику современное условное искусство? Будетъ ли оно цѣликомъ сдано въ музей, какъ интересный „человѣческій документъ", какъ яркая картинка отжившаго, своеобразно-уродливаго быта? Или же оно обогатитъ чѣмъ-нибудь искусство будущаго?

Не подлежитъ сомнѣнію, что въ музей попадетъ какъ разъ то, что современники считаютъ въ своемъ искусствѣ особенно цѣннымъ, чему они приписываютъ особенно глубокій—философскій, религіозный, мистическій смыслъ. Но нѣкоторыя второстепенныя составныя части, нѣкоторые попутно выработанные пріемы навѣрное войдутъ въ сокровищницу искусства и, быть можетъ, составятъ для нея далеко не маловажное пріобрѣтеніе. Такъ, напримѣръ, однообразно ритмичная рѣчь, однообразно пластичные жесты при изображеніи эмоцій, совершенно не соотвѣтствующихъ такимъ выразительнымъ знакамъ,—это, конечно, достояніе музея, это годится только для картины современной психики съ ея не настоящими эмоціями. Но вѣдь каждая настоящая эмоція, поскольку она выражается голосомъ и жестами, имѣетъ вполнѣ опредѣленный, соотвѣтствующій ей, музыкальный ритмъ и ритмъ движеній. И если условный театръ положитъ начало изученію этой стороны человѣческихъ переживаній, онъ окажетъ существенную услугу дальнѣйшему развитію театральнаго искусства. Возможно далѣе, что условный театръ нащупаетъ путь для дѣйствительно художественнаго сочетанія словеснаго діалога и музыки, о чемъ уже давно мечтаютъ и художники слова, и художники звуковъ. Возможенъ и цѣлый рядъ другихъ важныхъ пріобрѣтеній въ области художественной техники.

Такова вообще роль романтическихъ эпохъ. Стиль создаваемыхъ ими построекъ незначителенъ, фальшивъ, порою даже прямо комиченъ, но онѣ всегда оставляютъ по себѣ чрезвычайно много интересныхъ деталей, новыхъ и оригинальныхъ техническихъ пріемовъ; не создавая крупныхъ цѣнностей, онѣ подготовляютъ матеріалъ для нихъ. Эпоха новаго классическаго строительства, слѣдующая за романтическимъ распадомъ и разбродомъ, и именно благодаря этому послѣднему, оказывается вооруженной гораздо лучше, нежели старый классицизмъ, разрушенный романтическимъ смѣшеніемъ языковъ.

Исторія человѣчества развертывается діалектически. Это не безсмысленная пляска призрачныхъ масокъ, не безпорядочная игра случайныхъ, капризно противорѣчивыхъ порывовъ, настроеній и взглядовъ, а упорный, послѣдовательный, непреобо-

римо-могучій процессъ роста человѣка. Въ дикихъ конвульсіяхъ соціальной борьбы, въ смѣнѣ бурныхъ періодовъ одушевленнаго натиска, и разъѣденныхъ скептицизмомъ эпохъ относительнаго застоя и упадка осуществляется это суровое восхожденіе ad astra. Здѣсь ничто не пропадаетъ даромъ. Даже эпохи явнаго гніенія и упадка, когда самая идея прогресса осмѣивается, какъ скучная и пошлая, когда взоры жадно устремляются назадъ,—даже такія эпохи по „трансцендентальной ироніи“ исторіи оказываются обыкновенно орудіемъ поступательнаго движенія человѣчества. Онѣ даютъ удобреніе для будущихъ всходовъ прогресса.

Христіане Третьяго Завѣта и строители Башни Вавилонской.

I.

„Если Богъ или нѣтъ? Вотъ, кажется, самый нелюбопытный вопросъ въ наши дни". Такъ начинаетъ г. Мережковскій свою книгу: „Не миръ, но мечъ".

„Пока говоришь о религіи, какъ объ идеалѣ, всѣ соглашаются или, по крайней мѣрѣ, никто не споритъ—кажется, впрочемъ, потому, что всѣмъ наплевать, но только что пытаешься связать религію съ реальной дѣйствительностью, оказываешься или въ дуракахъ или въ подлецахъ".

На первый взглядъ, именно со стороны Мережковскаго и именно „въ наши дни" такое вступленіе менѣе всего умѣстно. Со временъ масонскаго движенія въ первой половинѣ царствованія Александра I ни разу еще религія не была въ такой модѣ среди русской „прогрессивной" интеллигенціи, какъ въ наши дни. „Новое религіозное сознаніе", „мистическій опытъ", „касаніе мірамъ инымъ"—вотъ термины, мелькающіе на столбцахъ нашей періодической прессы почти такъ же часто, какъ „противохолерныя прививки", „мѣропріятія г. Шварца", „конституціонная Турція" и т. п. О бытіи Божіемъ трактуется въ самыхъ популярныхъ газетахъ, и притомъ не только въ отдѣлѣ большого серьезнаго фельетона, но и въ отдѣлѣ, такъ называемаго „маленькаго фельетона",—какихъ же еще надо доказательствъ любопытности этого вопроса для современной публики! Говорятъ даже, что типографіи вынуждены были пополнить запасы совсѣмъ было пришедшей въ забвеніе „ижицы" по случаю необычайнаго спроса на слово „Ѵпостась".

Казалось бы, г. Мережковскій—еще недавно столь одинокій, столь непризнанный пророкъ религіознаго возрожденія русской интеллигенціи—долженъ чувствовать себя какъ нельзя лучше. И вдругъ „всѣмъ наплевать... Оказываешься или въ дуракахъ или въ подлецахъ"... Нотки такого глубокаго унынія не срывались у него даже въ 900-хъ годахъ, когда онъ, не встрѣчая еще нигдѣ отклика, вынужденъ былъ утѣшаться то пророчественными „прообразами" грядущаго религіознаго интеллигента у Достоевскаго, то „безсознательной религіозностью" русскихъ рево-

люціонеровъ. Выходитъ какъ будто бы, что среди современной интеллигенціи, на разные голоса воспѣвающей святость своихъ мистическихъ переживаній, г. Мережковскій чувствуетъ себя еще болѣе одинокимъ, чѣмъ 5 лѣтъ тому назадъ, въ атмосферѣ откровеннаго безбожія.

И это дѣйствительно такъ. Не то, совсѣмъ не то рисовалось г. Мережковскому въ его мечтахъ о религіозномъ возрожденіи. Онъ вѣрилъ въ „подвижническій" духъ русскаго интеллигента по слову учителя своего Достоевскаго:

„Едва только онъ, задумавшись серьезно, поразился убѣжденіемъ, что безсмертіе и Богъ существуютъ, то тотчасъ же естественно сказалъ себѣ: „хочу жить для безсмертія, а половиннаго компромисса не принимаю"...

... Сказано: „Раздай все и иди за мной." „Не могу же я вмѣсто „всего" дать два рубля, а вмѣсто „иди за мной" ходить лишь къ обѣднѣ".

Вмѣсто этого величественнаго внутренняго и внѣшняго перерожденія, вмѣсто этой „молніи, разсѣкающей небо отъ востока до запада" получилось нѣчто обидно-мизерное. Не только не потребовалось отдавать „всего", но даже и два-то рубля благополучно остались въ карманѣ, даже и „половинный" то компромиссъ оказался „бременемъ неудобоносимымъ". Религія отнюдь не внесла никакого новаго огня, никакого новаго вдохновенія въ нашу общественную жизнь. Произошло прямо обратное: какъ разъ тѣ элементы русской интеллигенціи, которые рѣшили, что отнынѣ слѣдуетъ разъ навсегда изгнать изъ общественности вредный „романтизмъ", что наступила пора трезвой, позитивной реальной политики, какъ разъ они и почувствовали тотчасъ же необходимость отвести въ своей душѣ уголокъ для религіозныхъ переживаній, — уголокъ совершенно интимный, потусторонній, ничѣмъ не связанный съ внѣшней жизнью и дѣятельностью. Наоборотъ, интеллигенты, сохранившіе склонность къ „романтизму" въ политикѣ, и понынѣ продолжаютъ коснѣть въ своемъ прежнемъ безвѣріи.

Интеллигенту первой категоріи—позитивному политику съ мистическимъ изоляторомъ въ душѣ—принадлежитъ ближайшее будущее,—это господинъ завтрашняго дня. Безбожный „романтикъ" призванъ смѣнить его на аренѣ исторіи послѣзавтра. Такимъ образомъ въ предѣлахъ историческаго предвидѣнія религіи г. Мережковскаго, повидимому, не предстоитъ играть сколько-нибудь замѣтной роли. Г. Струве былъ, конечно, совершенно правъ, когда въ своемъ возраженіи на докладъ Мережковскаго, читанный въ религіозно-философскомъ обществѣ, заявилъ, что „представители новаго религіознаго сознанія въ сущности являются глашатаями старой религіозности, которая уже умерла". Г. Мережковскій со своими единомышленниками,—т. е. съ г. Фи

лософовымъ и г. Гиппіусъ, если не считать довольно сомнительнаго христіанина 3-го Завѣта, г. Бердяева,—это несомнѣнно послѣдніе могикане, эпигоны многочисленной нѣкогда арміи воиновъ „тысячелѣтняго царства". Но именно какъ послѣдніе могикане они и интересны. Возродить на рубежѣ XX вѣка халіастическую мечту во всей ея догматической чистотѣ и во всей ея дѣйственной мощи, притомъ не на почвѣ слѣпого отрицанія современной культуры, а на почвѣ включенія въ свое credo всѣхъ ея завоеваній,—такая попытка не только въ высшей степени любопытна, но въ своемъ родѣ и очень трогательна.

* * *

Краеугольнымъ камнемъ вѣры г. Мережковскаго является христіанскій догматъ о воскресеніи мертвыхъ.

„Я знаю, что умру, но хочу жить и послѣ смерти—вотъ начало религіи... Едва ли даже люди, чуждые всякой религіи, не согласятся съ тѣмъ, что цѣль и смыслъ жизни есть счастье, и что счастье—любовь... Всякая жизнь побѣждается смертью. Чтобы дать жизни смыслъ, мы должны въ любви утверждать вѣчное бытіе личности; но смертью, уничтожающей личность, уничтожается и любовь, единственный возможный для человѣка смыслъ жизни" [1])

Если нѣтъ личнаго безсмертія, если нѣтъ полнаго настоящаго воскресенія, воскресенія во плоти, то жизнь—сплошная безсмыслица и нелѣпость, издѣвательство дьявола надъ человѣкомъ. Именно безсмыслица и нелѣпость эмпирическаго существованія, духъ пошлости, убивающій смыслъ и интересъ жизни и составляетъ по Мережковскому сущность Діавола, какъ злого начала, Всякая крайность, всякая глубокая страсть сама по себѣ благостна и свята. Зло—это „середина", безпорядочная, тусклая, „сѣрая" смѣсь противоположностей. Добро—не одинъ изъ полюсовъ и не механическое смѣшеніе разныхъ началъ, а ихъ органическій синтезъ, тотъ „бѣлый цвѣтъ, въ которомъ всѣ цвѣта радуги сливаются въ одинъ" [2]).

Противопоставленіе „плоти", какъ злого начала, „духу", какъ началу доброму, столь характерное для историческаго христіанства, совершенно не удовлетворяетъ г. Мережковскаго. Тѣмъ болѣе, что на практикѣ христіанство привело не къ побѣдѣ духа надъ плотью, а къ половинному компромиссу между ними. Половая любовь—это, по выраженію Мережковскаго, „остріе" плоти—въ глазахъ историческаго христіантства есть лишь мерзостная похоть. Святой „ангельскій" чинъ жизни—абсолютная дѣвственность, монашество. И тѣмъ не менѣе бракъ есть „таинство". Отрицая внутреннюю святость брака, церковь тѣмъ не менѣе освящаетъ

---

[1]) Не миръ, но мечъ, стр. 4.
[2]) Гоголь и Чортъ, стр. 153.

его, какъ внѣшнюю эмпирическую необходимость: „могій вмѣстити, да вмѣститъ“,—а для немощныхъ „лучше жениться, чѣмъ разжигаться“. Тѣмъ же духомъ „середины“ отмѣчено отношеніе исторической церкви къ общественности и всѣмъ вообще вопросамъ земной жизни и культуры. Съ одной стороны: „не убій“,—а съ другой: „православное воинство“. Съ одной стороны токмо Христосъ есть „Крайній Судія“ и Господь (т. е. „государь“) всякой христіанской общины, а съ другой стороны, присяга членовъ Св. Синода гласитъ: „Исповѣдую же съ клятвою („вы же не клянитесь вовсе“, сказано въ Евангеліи) „крайняго судіи духовныя сея коллегіи быти самого всероссійскаго монарха, государя нашего всемилостивѣйшаго“. И т. д., и т. д.

Однако эта въ принципѣ антимірская, на практикѣ же, половинчатая, полумірская-полудуховная тенденція современнаго христіанства представляетъ не случайное уклоненіе или злонамѣренное отступленіе отъ подлиннаго Завѣта Христова, а его неизбѣжное историческое развитіе. Плоть такъ же изначальна и свята, какъ и духъ, а потому не можетъ быть побѣждена духомъ. Ложное направленіе историческаго христіанства нельзя устранить простой церковной реформой, возвращеніемъ къ первоначальному христіанству. Тутъ нужна не реформація, а революція, не возстановленіе второго Завѣта, а новый, третій Завѣтъ, новое откровеніе, дающее высшій и окончательный синтезъ отдѣльнымъ моментамъ религіозной истины, раскрытымъ въ ветхомъ и христіанскомъ Завѣтахъ.

Ветхій Завѣтъ—откровеніе о Богѣ-Отцѣ и Создателѣ міра—утверждаетъ божественность космоса или вселенской плоти. Въ христіанскомъ Завѣтѣ раскрывается вторая Ѵпостась Божества—Логосъ, разумъ, одухотворяющій косную матерію — плоть міра. Грядущій третій Завѣтъ—Завѣтъ Духа Святого—будетъ состоять „въ совершенномъ соединеніи Логоса и Космоса—во вселенской церкви, какъ царствѣ не только духовномъ, но и плотскомъ, не только внутреннемъ, но и внѣшнемъ, не только небесномъ, но и земномъ“ [1]).

Такимъ образомъ до сихъ поръ еще не было, да и не могло быть истинной христіанской церкви.

„Какъ Израиль, стремясь къ Божественной Личности, самъ остается безличнымъ, остается религіей только природнаго и родового единства, такъ христіанство, стремясь къ общественности, церковности, само остается безцерковнымъ, безобщественнымъ, остается религіей только уединенной личности. Но точно такъ же, какъ исполнилось чаяніе безличнаго Израиля о Личности, исполнится и чаяніе безцерковнаго христіанства о Церкви“ [1]).

---

[1]) Не миръ, но мечъ, стр 37.

Церковь есть возвѣщенное апокалипсисомъ „тысячелѣтнее царство святыхъ на землѣ“, „совершенное соединеніе Богочеловѣка съ Богочеловѣчествомъ въ безгранично-свободной и безгранично-любовной религіозной Общинѣ“.

Разрѣшить противорѣчіе между плотью и духомъ, между мірской культурой и религіозной вѣрой сможетъ только это третье откровеніе.

„Религія Троицы, религія всеобъемлющая, не только созерцательная, но и дѣйственная, принимающая въ себя всю настоящую и будущую культуру, всѣ откровенія и знанія, соединяющая въ себѣ „разумъ—волю—чувство“, какъ соединены въ человѣкѣ „духъ—душа--плоть“. Къ этой силѣ, одной побѣждающей, мы и должны стремиться“ [1]).

Самая интересная черта въ ученіи Мережковскаго—это, безспорно, включеніе въ апокалипсическій идеалъ всей культуры, т. е. не только культурнаго „быта“, не только создаваемаго культурой тѣлеснаго и духовнаго „комфорта“, но и самого духа культуры, всѣхъ ее „откровеній и знаній“, прошедшихъ, настоящихъ и будущихъ. Г. Мережковскій доказываетъ, что апокалипсическій идеалъ, несмотря на преобладающій въ немъ элементъ чудеснаго, сверхъестественнаго, ни мало не противорѣчитъ истинно понятой наукѣ. Мало того,—только при свѣтѣ апокалипсическаго идеала работа человѣческой культуры пріобрѣтаетъ свой смыслъ и свою цѣнность. Культура безъ религіи, или культура, замѣнившая религію, религія человѣческаго, „только человѣческаго“ разума приводитъ не къ идеалу, достойному человѣка, а къ окончательному и безысходному царству серединной пошлости: къ человѣческому „муравейнику“, устроенному столь раціонально и цѣлесообразно, что людямъ уже нечего больше желать и искать, а остается только спокойно наслаждаться разъ навсегда упроченнымъ моральнымъ и умственнымъ благосостояніемъ. Наиболѣе яркимъ выраженіемъ этой атеистической культурной тенденціи г. Мережковскій вслѣдъ за Достоевскимъ считаетъ современный соціализмъ. „Соціализмъ“, по словамъ Достоевскаго, „есть не только рабочій вопросъ, или такъ называемаго четвертаго сословія, но по преимуществу есть атеистическій вопросъ, вопросъ современнаго воплощенія атеизма, вопросъ Вавилонской башни, строящейся именно безъ Бога не для достиженія небесъ съ земли, а для сведенія небесъ на землю“.

„Тысячи милліоновъ счастливыхъ младенцевъ“, пишетъ Мережковскій, „умѣренная сытость, „спокойное довольство“ всего человѣчества въ комфортабельныхъ

[1]) Грядущій Хамъ, стр 155.

„аллюминіевыхъ дворцахъ“, въ Вавилонской башнѣ соціалъ-демократіи есть ничто иное, какъ царство Чичикова, всемірнаго вѣчнаго Чичикова sub specie aeterni, ибо царство его есть именно царство „отъ міра сего“: въ Чичиковѣ,—говоритъ Гоголь,—было „все, что нужно для этого міра“.

Подчеркнутыя мною выше слова Достоевскаго мѣтко и вѣрно схватываютъ основную тенденцію современнаго соціализма, какъ культурнаго теченія. Соціализмъ—это дѣйствительно не только „реформы въ интересахъ рабочаго класса“, но и особое, насквозь иррелигіозное міросозерцаніе. Соціалистическая „Вавилонская башня“—это дѣйствительно „воплощеніе современнаго атеизма“, или, точнѣе, та матерьяльная предпосылка, при которой атеистическій духъ современной культуры впервые сможетъ свободно развернуть свои силы. Мы убѣждены однако, что въ итогѣ получится не успокоенный „муравейникъ“, которымъ пугаютъ насъ г. Мережковскій и иже съ нимъ, а небывалый еще подъемъ творческой энергіи человѣка. Убѣжденіе это связано съ совершенно инымъ, нежели у Мережковскаго, пониманіемъ движущихъ силъ культуры и ея внутренняго смысла.

Но для того, чтобы уяснить себѣ ту „апокалипсическую“ психологію, яркимъ выразителемъ которой является г. Мережковскій, мы пока допустимъ, что онъ правильно опредѣляетъ духъ современной культуры. Мы допустимъ, слѣдовательно, что идеалъ культуры—окончательно разрѣшить всѣ загадки міра и тѣмъ самымъ устранить всякую возможность новыхъ проблемъ, что конечная цѣль безбожнаго прогресса—достроить свою Вавилонскую башню, т. е. создать силами человѣческой мысли и воли такой же вѣковѣчный апоѳеозъ, такое же претвореніе всѣхъ красокъ міра въ единый бѣлый цвѣтъ удовлетвореннаго познанія и чувства, какое обѣщаетъ даровать намъ силой божественнаго Логоса апокалипсическое христіанство.

Г. Мережковскій не отвергаетъ безусловно возможности такого научнаго конца исторіи,—онъ думаетъ только, что человѣчество никогда не помирится съ нимъ, никогда не удовлетворится своей земной истиной, хотя бы эта послѣдняя достигла высшаго торжества, сдѣлала всѣ тайны міросозданія ясными и прозрачными какъ „2×2=4“. Именно „2×2=4“ болѣе всего и пугаетъ г. Мережковскаго. Въ самомъ дѣлѣ. Была „тайна“. Человѣкъ мучился, страдалъ передъ лицомъ ея,—то преклонялся трепетно передъ ея непостижимою властью, то поднималъ противъ нея гордое знамя бунта. И вдругъ тайна „разгадана“: на мѣсто всего этого богатства эмоціональныхъ переживаній холодная ясность, сѣрая скука математической формулы. Есть отъ чего въ отчаяніе придти!

Вотъ на случай такого окончательнаго торжества математики

г. Мережковскій и возлагаетъ надежды на возстаніе излюбленнаго Достоевскимъ „подпольнаго человѣка“. Если наступитъ на землѣ полное господство разума, такъ что все будетъ разсчитано „по табличкѣ логариѳмовъ“, то, по увѣренію Достоевскаго, непремѣнно возникнетъ какой-нибудь джентельменъ, съ насмѣшливой физіономіей, упретъ руки въ боки и скажетъ всѣмъ: „а что, господа, не столкнуть ли намъ все это благоразуміе съ одного разу ногой прахомъ, единственно съ тою цѣлью, чтобы всѣ эти логариѳмы отправились къ чорту и чтобы намъ опять по своей глупой волѣ пожить! Это бы еще ничего, но обидно то, что непремѣнно послѣдователей найдетъ“...

Пусть такъ. Пусть даже все человѣчество, истомленное гнетомъ математическихъ формулъ, пойдетъ по стопамъ подпольнаго человѣка, „столкнетъ къ чорту“, сожжетъ на кострахъ логариѳмическія таблицы и ихъ изобрѣтателей, воспретивъ подъ страхомъ смертной казни утверждать, что 2×2=4. Но что же дальше? Получится ли отсюда какая-нибудь „своя воля“, хотя бы и самая „глупая“? Увы, нѣтъ! Отъ сожженія таблицъ не измѣнится значеніе начертанныхъ на нихъ формулъ; и если будетъ предписано говорить, что 2×2=5, то изъ сего проистечетъ отнюдь не освобожденіе отъ законовъ математики, а самая маленькая реформа математической терминологіи: подъ „пятью“ будутъ отнынѣ разумѣть то, что раньше называлось „четыре“. Вотъ и все. Право же изъ-за такого мизернаго результата не стоитъ копья ломать, даже съ „подпольной“ точки зрѣнія.

Тѣмъ-то и непріятна власть математическихъ формулъ, что возстаніе противъ нея лишено всякаго поэтическаго ореола и въ самой основѣ своей высоко комично. Объявить рѣшенную задачу нерѣшенной, нарочно зажмурить глаза, чтобы создать себѣ иллюзію тайны тамъ, гдѣ все ясно, какъ день... дальше этого въ области пошлости, плоскости и скуки уже некуда итти.

Итакъ, если вѣрно, что всѣ задачи, не только данныя, но и возможныя для человѣческаго разума, будутъ когда-нибудь окончательно разрѣшены, если вѣрно, что смыслъ атеистической культуры состоитъ въ достиженіи этого разумнаго конца жизни, то конечно въ итогѣ прогресса людямъ предстоитъ только царство безысходной скуки, отъ которой рѣшительно нигдѣ, даже и въ „подпольѣ“, нельзя найти спасенія. Этотъ, безспорно не утѣшительный выводъ долженъ бы, кажется, прежде всего зародить сомнѣніе въ правильности исходной посылки. Допускаетъ ли, вообще, прогрессъ разума какой-либо заключительный „итогъ“, апоѳеозъ, конецъ? Не противорѣчитъ ли идея апоѳеоза самымъ основамъ дѣятельности человѣческаго сознанія? Вотъ вопросъ,

который самъ собою напрашивается при созерцаніи безконечной тоскливости всякихъ конечныхъ апоѳеозовъ.

Но г. Мережковскій какъ нельзя болѣе далекъ отъ сомнѣнія въ необходимости всеразрѣшающаго финала исторіи. Мысль о безначальности и безконечности развитія пугаетъ его чуть ли не больше, чѣмъ самый плохонькій конецъ. Въ вѣчномъ движеніи онъ усматриваетъ чуть ли не самую худшую разновидность „середины". Онъ неоднократно повторяетъ, что жаждетъ—и что всякій человѣкъ, достойный этого имени, долженъ жаждать—„конца". Конецъ, доступный человѣческой культурѣ, есть только скука. А посему да здравствуетъ сверхчеловѣческій конецъ, разрѣшеніе всѣхъ противорѣчій жизни не въ человѣческомъ разумѣ, а въ божественномъ логосѣ и преображенномъ силою его мірѣ!

Г. Мережковскій потратилъ не мало труда на опроверженіе того „позитивнаго и матеріалистическаго догматизма", который мѣшаетъ современному культурному интеллигенту раскрыть свое сердце для возвышенныхъ откровеній апокалипсической религіи, но ему и въ голову не приходитъ, что „тысячелѣтнее царство" можно отвергнуть въ силу отсутствія въ этомъ идеалѣ всякой внутренней цѣнности, что можно не желать его самого по себѣ, совершенно независимо отъ всякихъ „научныхъ предразсудковъ". А между тѣмъ въ этомъ-то вся и суть. Для человѣка, проникнутаго духомъ культуры—а также для его антипода, „подпольнаго" человѣка Достоевскаго — религіозный апоѳеозъ нео-христіанства еще менѣе соблазнителенъ, чѣмъ апоѳеозъ человѣческаго разума.

Согласно апокалипсическому ученію г. Мережковскаго—и въ противоположность подлинному Апокалипсису—съ наступленіемъ кончины міра логосъ воплощается не въ единичномъ индивидуумѣ, какъ это было во время перваго пришествія, а въ самой человѣческой общинѣ. Преображенное человѣчество сознаетъ себя единой личностью, и эта вселенская личность, этотъ единый всечеловѣческій разумъ, съ которымъ отнынѣ тожественъ разумъ каждаго отдѣльнаго человѣка, и есть божественный логосъ. Поэтому-то грядущая церковь „извнѣ кажется анархіей", а внутри есть „теократія", „взаимовластіе": „въ царствѣ Божіемъ—всѣ цари, всѣ господа, и единый Царь царствующихъ и Господь господствующихъ—самъ Христосъ" [1]). Если бы Христосъ царствовалъ въ этой чаемой теократіи, воплотившись въ отдѣльномъ человѣческомъ образѣ, то церковь казалась бы „извнѣ" не анархіей, а монархіей. Лишь постольку всѣ члены церкви

[1]) Грядущій хамъ, стр. 169.

могутъ быть названы царями и господами, поскольку Царь царствующихъ и Господь господствующихъ осуществляетъ свою власть не внѣ, а внутри каждаго человѣка. Не подлежитъ такимъ образомъ никакому сомнѣнію, что въ апоѳеозѣ г. Мережковскаго человѣческій разумъ сливается съ божественнымъ, претворяется въ логосъ.

Какъ извѣстно, логосъ не только безмѣрно превосходитъ человѣческій разумъ по степени, но и отличается отъ него по существу. Въ то время какъ человѣкъ противопоставляетъ себя внѣшнему міру, который онъ познаетъ, какъ нѣчто данное, логосъ творитъ міръ. „Вещи суть мысли Божества"; каждая идея Бога матерьялизуется; божественная воля тожественна съ ея осуществленіемъ. Если нашъ разумъ сталъ логосомъ, то этимъ уже достигнуто преображеніе внѣшняго міра. Тогда міръ утрачиваетъ для насъ свою матерьяльность, свою способность къ сопротивленію. Намъ уже не надо знать законы міра, чтобы пользоваться ими, какъ орудіемъ для осуществленія нашихъ желаній, но сами желанія наши становятся законами природы: когда мы чего-либо хотимъ, то самымъ этимъ актомъ хотѣнія уже реализуемъ желаемое въ дѣйствительности.

На первый взглядъ—это идеалъ совершенной, абсолютной свободы. Но только на первый взглядъ. Въ дѣйствительности свобода—и въ ея отрицательной формѣ, какъ освобожденіе отъ чего-нибудь, и въ ея положительной формѣ, какъ способность создать что-нибудь,—существуетъ лишь до тѣхъ поръ, пока мы боремся съ какимъ-нибудь сопротивленіемъ, преодолѣваемъ „косную" матерію, съ нѣкоторымъ усиліемъ воплощаемъ въ ней нашъ замыселъ. Наличность сопротивленія есть необходимое условіе самого сознанія.

Когда г. Мережковскій думаетъ объ Антихристѣ и его соблазнахъ, сознаніе его горитъ яркимъ свѣтомъ,—но когда онъ произноситъ или пишетъ на бумагѣ слово „Антихристъ", его органы рѣчи и его руки выполняютъ свое дѣло безсознательно. Почему это такъ? Да только потому, что „вопросъ" объ Антихристѣ полонъ для г. Мережковскаго неразгаданныхъ тайнъ: если теоретически онъ уже сталъ выше всѣхъ соблазновъ антихристовыхъ, то на практикѣ только еще ищетъ путей для ихъ преодолѣнія. Наоборотъ, ему не приходится ничего преодолѣвать, не приходится прокладывать никакихъ путей для того, чтобы произнести слово „Антихристъ": здѣсь всѣ пути давно уже проложены, давно уже закрѣплены, здѣсь „желать" значитъ „исполнять желаемое",—и именно поэтому весь процессъ совершается автоматически, почти безъ участія сознанія.

Такія автоматическія дѣйствія, такія инстинктивныя

реакціи какъ разъ и представляютъ чистѣйшій типъ того, якобы, „высшаго“ бытія, о которомъ грезятъ вѣрующіе въ преображеніе разума въ логосъ. Какъ извѣстно, инстинктивные акты „совершеннѣе“ сознательныхъ: въ нихъ нѣтъ и слѣда той неувѣренности, тѣхъ неправильныхъ, плохо разсчитанныхъ движеній, которыя характеризуютъ всякую сознательную работу,—они въ высшей степени гармоничны, точны, божественно цѣлесообразны. Но бѣда въ томъ, что эта божественная „законченная“ гармонія инстинктивной жизни существуетъ, какъ таковая, только для наблюдающаго ее со стороны сознанія. Въ „самомъ себѣ“ инстинктъ есть не высшее торжество сознанія, не апоѳеозъ, а полная безсознательность, царство „Мудраго Духа“ отрицанія и небытія.

Г. Мережковскій противопоставляетъ „безмѣрной полнотѣ бытія“ въ грядущей церкви дьявольскій идеалъ нирваны, угашенія бытія, на сторону котораго стала историческая церковь, проповѣдуя отрѣшеніе отъ міра, „лежащаго во злѣ“. Но тутъ не два идела, а одинъ. Различны только пути къ его достиженію. Буддистъ не вѣритъ въ преображеніе міра и потому старается „преобразить“ человѣческую волю, привести ее къ совпаденію съ даннымъ міромъ и такимъ образомъ разъ навсегда устранить возможность столкновеній между желаніями человѣка и объективнымъ ходомъ вещей. Нео-христіане надѣются, что космосъ „въ концѣ концовъ“ приспособится къ человѣческой волѣ, станетъ простою эманаціей бого-человѣческаго логоса. Въ обоихъ случаяхъ результатъ очевидно одинъ и тотъ же: абсолютное единство воли и міра, которое, разъ оно достигнуто, не можетъ сознаваться ни какъ торжество воли надъ міромъ, ни какъ торжество міра надъ волей, ибо оно вообще никакъ не можетъ сознаваться, ибо оно угашаетъ самое сознаніе, превращаетъ никогда не завершающуюся борьбу разума за цѣлесообразность въ завершенную цѣлесообразность неразумнаго инстинкта. Даже та надежда на „безстрастное блаженство созерцанія“, которая вдохновляетъ подвижниковъ нирваны, совершенно не осуществима. Созерцаніе—не безстрастное состояніе, а дѣятельность, особаго рода борьба,—и хотя „страсть“, одушевляющая работу созерцанія, очень своеобразна, тѣмъ не менѣе она столь же реальна, какъ и всякая другая страсть. „Созерцать“—значитъ фиксировать энергіей нашего вниманія однѣ линіи и краски и устранять другія, координировать движенія нашего зрительнаго органа такъ, чтобы выдѣлить изъ созерцаемой картины одни контуры и устранить другія, и т. п. Подобно всякому другому сознательному акту, созерцаніе требуетъ усилій, преодолѣваетъ извѣстныя препятствія, можетъ быть удачнымъ и неудачнымъ, ложнымъ и истин-

нымъ,—и только при этихъ условіяхъ существуетъ, какъ таковое, какъ сознательное созерцаніе.

Всякій идеалъ абсолютнаго „конца", послѣдняго завершенія и разрѣшенія всѣхъ противорѣчій, каковъ бы ни былъ его исходный пунктъ—атеизмъ или вѣра, аскетизмъ или обожествленіе плоти—въ своей глубочайшей сущности есть религія Безсознательнаго, стремленіе къ до-человѣческому или животному, а не свехчеловѣческому или божественному блаженству.

Какъ мы видѣли выше, въ „вавилонской башнѣ" позитивнаго устроенія человѣчества г. Мережковскій усматриваетъ духъ Чичикова. Чичиковъ для него—типичнѣйшее воплощеніе дьявола пошлости и середины.

„Въ Чичиковѣ преобладаетъ начало равновѣсія, устойчивости... Это—„хозяинъ, пріобрѣтатель". Но не самое пріобрѣтательство составляетъ конечную цѣль Чичикова, а доставляемое имъ физическое и умственное „довольство", всесторонній „комфортъ" жизни. Такъ называемый „комфортъ", то-есть высшій культурный цвѣтъ современнаго промышленно-капиталистическаго и буржуазнаго строя, комфортъ, которому служатъ всѣ покоренныя наукой силы природы—звукъ, свѣтъ, паръ, электричество,—всѣ изобрѣтенія, всѣ искусства—вотъ послѣдній вѣнецъ земного рая для Чичикова" [1]).

А „послѣдній вѣнецъ" небеснаго рая для г. Мережковскаго? Въ чемъ онъ заключается? Развѣ не въ томъ же?

Въ царствѣ побѣдоносныхъ Чичиковыхъ пытливость ума засыпаетъ въ спокойномъ довольствѣ достигнутыми „пріобрѣтеніями": все уже извѣстно, все уже добыто и больше не къ чему стремиться. Царство это пошло и скучно, но все же въ немъ есть хоть какая-нибудь сознательная жизнь. Не нужны и невозможны новыя откровенія, но для поддержанія „муравейника" необходимо цѣлесообразно примѣнять къ дѣлу старыя истины, пользоваться „табличкой логариѳмовъ",—а это требуетъ извѣстныхъ усилій, извѣстнаго напряженія и такъ или иначе поддерживаетъ слабо теплящійся огонекъ сознанія.

Въ тысячелѣтнемъ царствѣ нео-христіанъ угасаетъ эта послѣдняя искра человѣческаго. Тутъ даже для использованія накопленныхъ пріобрѣтеній не приходится тратить никакихъ силъ, ибо все дѣлается „само собою", явленія природы совершаются по указу воли человѣческой. Если „вавилонская башня"—идеалъ Чичикова, то хиліастическое блаженство—идеалъ Пацюка, который хочетъ, чтобы вареники сами прыгали въ сметану и лѣзли ему въ ротъ. И неужели же Пацюкъ по духу своему противоположенъ Чичикову, отдѣленъ отъ него цѣлой бездной, какъ агнецъ отъ звѣря? Не есть ли онъ, наоборотъ, лишь дальнѣйшее развитіе Чичикова: та же самая „пошлость" успокоенія и доволь-

---

[1]) Гоголь и чортъ, стр. 33, 34, 41.

ства, но лишь доведенная до своего логическаго конца до абсолюта или—что тоже—до абсурда?

II.

Я понимаю, конечно, что всѣ эти соображенія, несмотря на ихъ очевидную правильность—и именно въ силу ихъ слишкомъ большой очевидности—не могутъ произвести никакого впечатлѣнія на человѣка, искренно взыскующаго апоѳеоза. Развѣ можно, скажетъ такой человѣкъ, оцѣнивать божественное царство абсолютной гармоніи съ точки зрѣнія позитивнаго „эвклидовскаго" разума? Тутъ необхомимо постигать или, по крайней мѣрѣ, предчувствовать „четвертое измѣреніе"... То, что представляется абсурдомъ эвклидовскому разуму, есть высшая истина въ логосѣ, и т. д., и т. п.—Къ счастью, однако, я могу опереться въ данномъ случаѣ на авторитетъ разума, „многомѣрность" котораго признана всѣми современными мистиками, а хиліастами въ особенности, на авторитетъ самого Достоевскаго.

Достоевскій является излюбленнымъ пророкомъ христіанъ третьяго завѣта. На откровеніяхъ Достоевскаго въ гораздо большей степени, чѣмъ на откровеніи Іоанна „сына Громова", базируетъ ученіе Мережковскаго. И тѣмъ не менѣе Достоевскій не былъ хиліастомъ, онъ остановился гдѣ-то на полдорогѣ между историческимъ христіанствомъ и тысячелѣтнимъ царствомъ.

„Если Достоевскій и думалъ о второмъ пришествіи,—пишетъ г. Мережковскій,—то всетаки онъ больше думалъ о первомъ, чѣмъ о второмъ; больше думалъ о царствѣ Сына, чѣмъ о царствѣ Духа; больше вѣрилъ въ Того, кто былъ и есть, чѣмъ въ Того, кто былъ, есть и будетъ; то, что люди уже „вмѣстили", заслоняло для Достоевскаго то, что они еще „теперь не могутъ вмѣстить" [1]).

Почему же самъ-то Достоевскій не „вмѣстилъ" окончательной истины? Потому ли, что мысль его была недостаточно смѣла и послѣдовательна? Или потому, что сердце его было слабо, не совсѣмъ еще освободилось отъ соблазновъ антихристовыхъ? Или же, наконецъ, онъ просто боялся соблазнить „малыхъ силъ", неспособныхъ еще вмѣстить откровеніе Духа? Мережковскій указываетъ и на ту, и на другую, и на третью причину, но не видитъ, или не хочетъ видѣть, что Достоевскій вполнѣ сознательно **отвергалъ** „послѣднюю гармонію", хотя, конечно, въ то же время жестоко мучился тѣмъ, что не можетъ принять ее.

„Какимъ-то довременнымъ назначеніемъ,—разсказываетъ чортъ Ивану Карамазову,—я опредѣленъ „отрицать", между тѣмъ я искренно добръ и къ отрицанію совсѣмъ не способенъ. Нѣтъ, ступай отрицать... Безъ критики будетъ одна „осанна". Но для жизни мало одной „осанны"... Если бы на землѣ было все **благоразум**-

---

[1]) **Толстой и Достоевскій**, т. I, стр. 350.

но, то ничего бы и не произошло. Безъ тебя не будетъ никакихъ происшествій, а надо, чтобы были происшествія. Вотъ и служу, скрѣпя сердце, чтобы были происшествія... Страданіе-то и есть жизнь. Безъ страданія какое бы было въ ней удовольствіе; все обратилось бы въ одинъ безконечный молебенъ: оно свято, но скучновато".

Итакъ „осанна", „безконечный молебенъ" тысячелѣтняго царства въ основѣ своей та же тоска безысходнаго „благоразумія", какъ и вавилонская башня: спору нѣтъ, „оно свято", но „скучновато". Правда, это говоритъ не самъ Достоевскій, а только Карамазовскій чортъ, воплощеніе „самыхъ глупыхъ и пошлыхъ" мыслей Ивана Карамазова. Но недаромъ же эти „пошлыя" и „глупыя" мысли такъ назойливо лѣзутъ въ голову Ивана Карамазова въ самый критическій моментъ его жизни, недаромъ онѣ такъ мучатъ и сверлятъ его душу, недаромъ онъ ничего не въ состояніи имъ противопоставить кромѣ ругательствъ!

Даже г. Мережковскій, столь плѣненный красотою „осанны", чувствуетъ, что тутъ не одна только пошлость. Онъ цитируетъ слѣдующую, еще болѣе характерную тираду чорта:

„Я былъ при томъ, когда умершее на крестѣ Слово восходило на небеса, неся на персяхъ своихъ душу одесную распятаго разбойника, я слышалъ радостные взвизги херувимовъ, поющихъ и вопіющихъ „осанна", и громовой вопль восторга серафимовъ, отъ котораго потряслось небо и все мірозданіе. И вотъ, клянусь всѣмъ, что есть свято, я хотѣлъ примкнуть къ хору и крикнуть со всѣми „осанна". Уже слетало, уже рвалось изъ груди...

„Но здравый смыслъ,—о, самое несчастное свойство моей природы,—удержалъ меня и тутъ въ должныхъ границахъ, и я пропустилъ мгновеніе! Ибо что же, подумалъ я въ эту минуту, что же бы вышло послѣ моей-то „осанны"? Тотчасъ бы угасло все на свѣтѣ и не стало бы случаться никакихъ происшествій. И вотъ единственно по долгу службы и по соціальному моему положенію я долженъ былъ задавить въ себѣ хорошій порывъ и остаться при пакостяхъ...

„Я вѣдь знаю, тутъ есть секретъ, но секретъ мнѣ ни за что не хотятъ открыть, потому что я, пожалуй, тогда, догадавшись въ чемъ дѣло, рявкну „осанну", и тотчасъ исчезнетъ необходимый минусъ, и начнется во всемъ мірѣ благоразуміе, а съ нимъ, разумѣется, и конецъ всему... Но пока это не произойдетъ,—пока не открытъ секретъ, для меня существуютъ двѣ правды, одна тамошняя, ихняя, мнѣ пока совсѣмъ неизвѣстная, а другая моя. И еще неизвѣстно, которая будетъ почище"...

Г. Мережковскій находитъ, что подъ „кажущейся" пошлостью, подъ „прозрачной корой пошлости и насмѣшки мысль углубляется здѣсь до нуменальной бездны".

„Самъ „великій умный Духъ пустыни", свѣтоносящій, могъ ли бы сказать Ивану что-либо страшнѣе, неожиданнѣе, чѣмъ эти слова о двухъ существующихъ, вѣчно соединяемыхъ, и несоединимыхъ правдахъ?...

„Отъ соприкосновенія, столкновенія „двухъ правдъ" родился огонь, раскалившій горнило сомнѣнія, черезъ которое прошла осанна" и самого Достоевскаго" [1]).

---

[1]) Толстой и Достоевскій, т. I, стр. 342.

Въ томъ-то и дѣло, что „Осанна“ самого Достоевскаго не „прошла сквозь“ горнило двухъ правдъ, а безвозвратно сгорѣла въ этомъ горнилѣ.

До сихъ поръ мы имѣли дѣло лишь съ чортомъ, духомъ лжи и небытія. Послушаемъ теперь, что говоритъ о райскомъ блаженствѣ и адскихъ мученіяхъ старецъ Зосима, одинъ изъ тѣхъ одинокихъ праведниковъ, которыми, по словамъ Достоевскаго, держится міръ.

„Отцы и учители, мыслю: „что есть адъ?“ Разсуждаю такъ: страданіе о томъ, что нельзя уже болѣе любить“. Разъ, въ безконечномъ бытіи, неизмѣримомъ ни временемъ, ни пространствомъ, дана была нѣкоему духовному существу, появленіемъ его на землѣ, способность сказать себѣ: „я есмь и я люблю“. Разъ, только разъ, дано было ему мгновеніе любви дѣятельной, живой, а для того дана была земная жизнь, а съ нею времена и сроки, и что же: отвергло сіе счастливое существо даръ безцѣнный, не оцѣнило, не возлюбило его, взглянуло насмѣшливо и осталось безчувственнымъ. Таковой, уже отошедшій отъ земли, видитъ и лоно Авраамово, и бесѣдуетъ съ Авраамомъ какъ въ притчѣ о богатомъ и Лазарѣ намъ указано, и рай созерцаетъ, и къ Господу восходить можетъ, но именно тѣмъ-то и мучается, что ко Господу взойдетъ онъ не любившій, соприкоснется съ любившими, любовью ихъ пренебрегшій. Ибо зритъ ясно и говоритъ себѣ уже самъ: „нынѣ уже и знаніе имѣю и, хоть возжаждалъ любить, но уже подвига не будетъ въ любви моей, не будетъ и жертвы, ибо кончена жизнь земная и не придетъ Авраамъ хоть каплею воды живой (т. е. вновь даромъ земной жизни, прежней и дѣятельной) прохладить пламень жажды любви духовной, которою пламенѣю теперь, на землѣ ею пренебрегши: нѣтъ уже жизни и времени больше не будетъ“.

Итакъ, дѣятельная, живая любовь возможна только въ этой земной жизни со всѣми ея противорѣчіями. Въ лонѣ Авраамовомъ никакая дѣятельность уже не мыслима, тамъ нѣтъ уже времени, т. е. не совершается никакихъ событій, никакихъ „происшествій“, нѣтъ, слѣдовательно, ни любви, ни жизни. Какъ видимъ, Зосима, а его устами и самъ Достоевскій, говоритъ то же самое, что и карамазовскій чортъ.

Г. Мережковскій лелѣетъ надежду—„такую новую, такую робкую“—[1]), что съ наступленіемъ апоѳеоза и чортъ будетъ прощенъ, т. е. „рявкнетъ“ въ концѣ концовъ свою осанну, позабывъ о жизненной необходимости „минуса“. Зосима-Достоевскій утверждаетъ, что никогда не прейдетъ царство сатаны:

„О, есть и во адѣ пребывшіе гордыми и свирѣпыми, несмотря уже на знаніе безспорное и на созерцаніе правды неотразимой, есть страшные, пріобщившіеся сатанѣ и гордому духу его всецѣло... ненасытимы во вѣки вѣковъ и прощеніе отвергаютъ, Бога, зовущаго ихъ, проклинаютъ... и будутъ горѣть въ огнѣ гнѣва своего вѣчно, жаждать смерти и небытія. Но не получатъ смерти“.

Не духъ ветхозавѣтной „справедливости“, ветхозавѣтной идеи о Божественномъ возмездіи сказывается въ этомъ признаніи

---

[2]) См. его статью „О новомъ религіозномъ дѣйствіи“.

вѣчнаго ада. Богъ и послѣ кончины міра не перестаетъ „звать“ къ себѣ грѣшниковъ, проклинающихъ Его,—они сами не идутъ въ рай. Адское самоистязаніе грѣшниковъ необходимо въ системѣ грядущаго міропорядка, какъ тотъ „минусъ“, безъ котораго вѣчный „животъ“ праведниковъ превратился бы въ пустоту вѣчнаго небытія.

При внезапномъ прекращеніи какой-нибудь острой мучительной боли самое это прекращеніе, самое „небытіе“ боли ощущается на моментъ, какъ интенсивнѣйшее блаженство. Но увы!—отъ этой мгновенной иллюзіи блаженства черезъ минуту не остается и слѣда,—и чтобы возродить ее, недостаточно простого воспоминанія о былыхъ мукахъ, необходимо ихъ новое реальное переживаніе. Страданія грѣшниковъ—это тотъ вѣчноноющій зубъ, по контрасту съ которымъ праведники только и могутъ воспринимать свое благополучное здравіе, какъ райское блаженство. Не будь вѣчнаго ада, рай былъ бы подобенъ блаженной секундѣ передъ эпилептическимъ припадкомъ, о которой Достоевскій устами князя Мышкина говоритъ: „Да за этотъ моментъ можно отдать всю жизнь“. Тотчасъ же за послѣднимъ звукомъ послѣдней трубы архангела—мгновеніе „неслыханнаго и негаданнаго дотолѣ чувства полноты, мѣры, примиренія и восторженнаго молитвеннаго сліянія съ самымъ высшимъ синтезомъ жизни“,... а затѣмъ вѣчный „трансцендентный“ обморокъ, внѣвременный мракъ „нуменальной“ эпилепсіи. Мережковскій справедливо называетъ эпилепсію „вѣщей“ болѣзнью,—но этого мало: эпилепсія не только „вѣщаетъ“ о грядущей гармоніи, какъ ея таинственный символъ, она сама есть точный дубликатъ этой гармоніи.

Припомнимъ исходный пунктъ ученія г. Мережковскаго теперешняя жизнь сама по себѣ нелѣпа и ужасна,—только вѣра въ апокалипсическій „Конецъ“ можетъ придать ей смыслъ и значеніе. Оказывается однако, что и конецъ *самъ по себѣ* лишенъ всякаго смысла и даже всякаго содержанія, что не онъ сообщаетъ значеніе теперешней жизни, а наоборотъ, эта послѣдняя со всѣми ея страданіями нужна для того, чтобы придать абсолютному нулю конца нѣкоторую видимость положительной величины.—Этотъ безвыходный, тусклый тупикъ, эта свидригайловская „баня съ пауками“ вмѣсто той свѣтозарной перспективы, которую рисуютъ наивные пророки конца à la г. Мережковскій, и лежитъ въ основѣ извѣстнаго „бунта“ Достоевскаго—Карамазова. За послѣднее время очень много писалось о „слезинкѣ замученнаго ребенка“ и о невозможности „принять“ нашъ земной міръ съ его безсмысленными страданіями и жестокостями. Но вѣдь „непріятіе“ Карамазова относится не только къ *этому*, но и къ будущему міру и даже къ будущему-то въ первую голову:

„Пока еще есть время, спѣшу оградить себя, а потому отъ высшей гармоніи совершенно отказываюсь. Не стоитъ она слезинки хотя бы одного только замученнаго ребенка... Лучше ужъ я останусь при неотмщенномъ страданіи моемъ и неутоленномъ негодованіи моемъ, хотя бы я былъ и не правъ. Да и слишкомъ дорого оцѣнили гармонію, не по карману нашему вовсе столько платить за входъ. А потому свой билетъ на входъ спѣшу возвратить обратно".

Не отъ земной жизни отрекается здѣсь Карамазовъ. Свое плаваніе по морю житейскому, хотя бы и въ качествѣ безбилетнаго пассажира, онъ не намѣренъ заканчивать „ранѣе 30 лѣтъ",— а въ дѣйствительности его стихійная жажда „клейкихъ листочковъ" жизни не утолится и въ теченіи трижды тридцати лѣтъ. Но зато отъ „билета на входъ" въ будущій міръ, въ царство гармоніи, онъ отказывается безповоротно. Этого билета онъ не потребуетъ назадъ даже въ томъ случаѣ, если окажется „не правъ", т. е. если дѣйствительно существуетъ какой-то „четырехмѣрный" разумъ, воспринимающій мракъ конца, какъ свѣтъ, а ужасъ безсмысленнаго страданія, какъ необходимый моментъ конечной гармоніи. Карамазовъ не хочетъ для себя этого четырехмѣрнаго разума, и въ этомъ онъ безспорно „правъ". Если уже говорить объ „искушеніяхъ діавола", то конечно величайшимъ издѣвательствомъ надъ людьми духа пошлости и подлости является идея всеосвящающаго и всеоправдывающаго конца,—идея, что не только свободныя страданія творчества, которыя сами себя оправдываютъ, но и рабскія муки безсильной истязуемой жертвы въ глубочайшей сущности своей „святы", имѣютъ внутренній нравственный „смыслъ", пока еще „сокровенный" отъ насъ, но имѣющій раскрыться при ослѣпительномъ свѣтѣ конца.

III.

Vernunft wird Unsinn, Wohlthat Plage,—говоритъ Мефистофель. Это не издѣвательство дьявола надъ святынею „истины", а одно изъ глубочайшихъ откровеній о природѣ человѣческаго разума. Всякая вполнѣ осуществленная, вполнѣ постигнутая разумомъ „истина" становится рано или поздно Unsinn, т.-е. не только банальностью или пошлостью, но и реальнымъ препятствіемъ, сковывающимъ дальнѣйшіе шаги разума. Лишь выйдя за предѣлы наличной истины и, слѣдовательно, признавъ ее относительной и условной, разумъ достигаетъ истины болѣе глубокой, включающей въ себя предыдущую, какъ частный моментъ. Если бы это было иначе, если бы каждая истина не превращалась „въ концѣ концовъ" въ Unsinn, если бы существовала какая-то предопредѣленная, неизмѣнная абсолютная истина, то самъ разумъ, какъ дѣятельность, какъ творчество и какъ паѳосъ творчества, былъ бы Unsinn.

Сотни тысячъ лѣтъ протекли съ тѣхъ поръ, какъ сознательная, т. е. творческая работа разума сдѣлалась преимущественной особенностью животнаго „человѣкъ“,—но и до сихъ поръ чувство человѣка не можетъ примириться съ этимъ, до сихъ поръ человѣкъ не перестаетъ скорбѣть о томъ, что „дьяволъ“ попуталъ его вкусить отъ древа познанія и лишилъ первобытной райской гармоніи. Революціонный разумъ становится добровольнымъ рабомъ консервативнаго чувства: всѣ свои силы—зачастую далеко незаурядныя—онъ употребляетъ на демонстрацію своего собственнаго ничтожества, своей неспособности постигнуть „вѣчныя проблемы мірозданія“, и подъ видомъ „религіи“ создаетъ жалкій, серединный, полу-сознательный, полу-инстинктивный суррогатъ того цѣлостнаго блаженства зоологической „невинности“, которое безвозвратно утрачено нами еще въ до человѣческій періодъ нашей исторіи.

И любопытно, что тенденція эта свойственна не только мистикамъ, поносящимъ безбожный духъ современной культуры, но и многимъ крупнымъ дѣятелямъ самой этой культуры.

Мережковскій видитъ въ чеховщинѣ яркій образчикъ той психологіи, которая создается на почвѣ атеистической вѣры въ культуру.

„Теперешняя культура,—пишетъ Чеховъ въ одномъ письмѣ,—это начало работы во имя великаго будущаго, работы, которая будетъ продолжаться, быть можетъ, еще десятки тысячъ лѣтъ для того, чтобы, хотя въ далекомъ будущемъ человѣчество познало истину настоящаго Бога—т. е. не угадывало бы, не искало въ Достоевскомъ, а познало ясно, какъ познало, что дважды два есть четыре“.

Г. Мережковскій остроумно показываетъ, что эта религія культуры, эта вѣра въ раціональнаго Бога, яснаго какъ „дважды два четыре“, неразрывно связана съ пессимизмомъ чеховскихъ героевъ, съ ихъ никчемностью, съ ихъ „трансцендентной“ скукой.

Мы знаемъ ту соціально-политическую среду, въ которой выросло поколѣніе „чеховскихъ типовъ“, мы знаемъ тѣ вѣянія времени, которыя нашептывали „восьмидесятнику“ и трансцендентную скуку, и безсильныя грезы о торжествѣ разума „черезъ нѣсколько сотенъ лѣтъ“. Но Мережковскій съ полнымъ основаніемъ могъ бы возразить, что этихъ спеціально русскихъ условій недостаточно для объясненія тѣсной связи между пессимизмомъ и религіей разума. Онъ могъ бы указать на Мечникова—гораздо болѣе француза, чѣмъ русскаго,—который тщетно старается преодолѣть тоску жизни „естественнымъ инстинктомъ“ смерти. Онъ могъ бы сослаться на другого крупнаго французскаго ученаго, біолога Ле-Дантека, пессимизмъ котораго также сводится въ конечномъ счетѣ къ неутолимой жаждѣ раскрыть научнымъ путемъ „абсолютную“ истину жизни.

Да и незачѣмъ ссылаться на отдѣльные имена. Достаточно раскрыть первый попавшійся трактатъ изъ области точныхъ наукъ, чтобы убѣдиться, что стремленіе разсматривать научное творчество, только какъ средство для отысканія всеразрѣшающаго конца познанія, характерно для большинства ученыхъ нашего времени. Невозможность этого конца или, по крайней мѣрѣ, неосуществимость его въ ближайшее время есть типичный источникъ современнаго познавательнаго пессимизма, той научной „скромности", которая видитъ въ объектахъ разума лишь несущественную внѣшность, лишь „явленія" міра, и тѣмъ самымъ постулируетъ сверхразумную „внутренность" или „сущность" вещей—область, такъ называемаго, интуитивнаго или мистическаго познанія. А если ученый не признаетъ мистическаго откровенія, то почти навѣрное вы найдете у него какой-нибудь суррогатъ мистики въ области откровеній самой науки. И такая научная „смѣлость", такое гипостазированіе отдѣльныхъ пріобрѣтеній разума, возведеніе ихъ въ санъ конечныхъ истинъ, представляетъ для развитія творческой мысли препятствіе чуть ли не горшее, чѣмъ самоограниченіе „научной скромности".

Среди построеній научной мысли принято различать двѣ категоріи,—такъ называемая „рабочія гипотезы" и „теоріи".

Познавательныя конструкціи первой категоріи потому и называются „рабочими", что именно онѣ являются орудіемъ научной работы въ собственномъ смыслѣ этого слова, орудіемъ научнаго творчества,—тѣмъ не менѣе ученые относятся къ нимъ какъ-то двойственно и какъ бы конфузливо. Рабочей конструкціей можно пользоваться, но нельзя придавать ей серьезнаго научнаго значенія: вѣдь это только „гипотеза",—она еще не опредѣлилась, не выяснена еще область ея примѣненія; „въ концѣ концовъ" она, быть можетъ, вовсе не вѣрна, не обнимаетъ всей той суммы фактовъ, для которыхъ придумана. Это нерѣшительное полупризнаніе „гипотезы" [1]) ставитъ ученаго почти въ безвыходное положеніе, когда къ нему съ торжественнымъ видомъ приступаетъ „великій инквизиторъ" науки, „критическій философъ", и строго спрашиваетъ: „А позвольте узнать, милостивый государь, на какомъ основаніи оперируете вы не однѣми безспорными истинами, вытекающими изъ вѣчныхъ законовъ разума, но также произвольными измышленіями вашей субъективной фантазіи?" Ученый не знаетъ, куда глаза дѣвать отъ сраму,—онъ чувствуетъ, что передъ святѣйшимъ трибуналомъ гносеологіи

[1]) Самый терминъ „гипотеза" въ примѣненіи къ рабочимъ конструкціямъ, строго говоря, неумѣстенъ, но здѣсь я не могу касаться этой стороны дѣла. См. объ этомъ статью „Мистицизмъ и реализмъ нашего времени", главу объ эвристическихъ конструкціяхъ и гипотезахъ.

его незаконная связь съ легкомысленной „гипотезой" ничѣмъ не можетъ быть оправдана.. Гипотеза принесла съ собой расцвѣтъ научнаго творчества, цѣлый рядъ геніальныхъ прозрѣній, неожиданныхъ открытій, изобрѣтеній, предсказаній... Но развѣ все это имѣетъ абсолютную цѣнность, развѣ всѣ эти завоеванія науки не эмпирическій тлѣнъ и суета? И ученый, заикаясь отъ смущенія, начинаетъ приводить смягчающія его вину обстоятельства: онъ и не думалъ никогда придавать гипотезамъ какую-либо научную цѣнность, — это только такъ... „лѣса", которые тотчасъ же будутъ убраны, когда достроится до конца зданіе науки; научную цѣнность имѣетъ, само собой разумѣется, только этотъ грядущій „черезъ нѣсколько столѣтій" конецъ, это завершенное, абсолютно достовѣрное зданіе, а не процессъ постройки и его временныя, случайныя орудія...

Но вотъ „гипотеза" выдержала всѣ испытанія: область ея примѣненія опредѣлена окончательно, и само это примѣненіе не связано уже ни съ какимъ творчествомъ, ни съ какими открытіями, но совершается съ правильностью и отчетливостью разъ навсегда установленнаго шаблона. Познавательная конструкція пріобрѣтаетъ прочную научную цѣнность, она именуется теперь уже не „гипотезой", а „теоріей", и сама гносеологія спѣшитъ освятить ея сожительство съ разумомъ, установить ея связь съ „вѣчными законами" послѣдняго.

Сто слишкомъ лѣтъ тому назадъ принципъ „неразрушимости матеріи" былъ робкой гипотезой; семьдесятъ лѣтъ тому назадъ принципъ „сохраненія энергіи" казался настолько произвольной конструкціей, что солидная наука отказывалась признать за нимъ какое-либо серьезное значеніе. — Послѣ того какъ Гельмгольцъ доказалъ всеобщность закона сохраненія энергіи въ области всѣхъ извѣстныхъ тогда физическихъ и химическихъ процессовъ, гносеологія немедленно выяснила, что и доказывать-то тутъ было нечего, такъ какъ законъ сохраненія энергіи—не выводъ изъ эмпирическихъ фактовъ, а предпосылка ихъ изслѣдованія, покоящаяся на апріорныхъ категоріяхъ „чистаго" разсудка. Сами же эти категоріи, какъ извѣстно, независимы отъ какихъ-либо эмпирическихъ данныхъ, одинаково достовѣрны на Землѣ, на Марсѣ и на Сиріусѣ, теперь и черезъ милліарды лѣтъ: земля и небо прейдутъ, но категоріи чистаго разсудка не прейдутъ вовѣкъ.

Съ тѣхъ поръ, какъ основы классической механики были, такимъ образомъ, незыблемо обоснованы sub specie aeternitatis, прошло всего полъ-вѣка. Земля и небо еще далеко не „прешли", а между тѣмъ появились удивительныя тѣла, вродѣ радія, которыя, не желая знать ни о какихъ категоріяхъ чистаго разсудка,

отказываютъ въ повиновенiи закону неразрушимости матерiи. Мало того. Французскiй физикъ Ле-Бонъ доказалъ экспериментально, что матерiя всѣхъ рѣшительно тѣлъ нашего опыта непрерывно разлагается, превращаясь, быть можетъ, въ свѣтовой эфиръ, во всякомъ случаѣ, въ нѣчто, лишенное основного свойства „матерiи“: инерцiи, постоянной массы. Всякая матерiя, по выраженiю Ле-Бона, „дематерьялизуется“. Но вмѣстѣ съ тѣмъ падаетъ и законъ сохраненiя энергiи, по крайней мѣрѣ, въ его классической формѣ: если то „нѣчто“, которое образуется изъ матерiи при ея разложенiи, не обладаетъ постоянной массой, то оно не можетъ обладать и постоянной энергiей, которая измѣряется половиной произведенiя массы на квадратъ скорости.

Гносеологiя пока совершенно игнорируетъ рабаты Ле-Бона—какъ игнорируетъ она современную философiю математики (т. н. „логистику“ [1]), въ корнѣ подрывающую кантовское ученiе о „синтетическихъ сужденiяхъ a priori“.—Солидные ученые-специалисты относятся къ разрушителю постоянства энергiи—Ле-Бону—почти такъ же, какъ ихъ дѣды относились къ основателю этого принципа, Майеру. т. е. не говорятъ ни да, ни нѣтъ, и стараются вообще по возможности о его выводахъ не думать.

Перспективы, открываемыя работами Ле-Бона, колоссальны. Вотъ нѣкоторыя изъ нихъ. „Дематерьялизацiя“ заставляетъ думать, что возможенъ и обратный процессъ—„матерьялизацiя“, созданiе химическихъ элементовъ изъ общей имъ всѣмъ эфирной праматери, а если такъ, возможенъ и процессъ превращенiя одного элемента въ другой. Далѣе: искусство усиливать процессъ дематерьялизацiи обѣщаетъ отдать въ распоряженiе человѣка практически безграничные запасы даровой энергiи. Изъ тѣхъ трехъ основныхъ задачъ, надъ которыми бились когда-то алхимики—открытiе философскаго камня, perpetuum mobile и жизненнаго элексира,—двѣ первыя становятся научными [2]) на томъ пути, который намѣченъ Ле-Бономъ.

Но развѣ эмпирическiя перспективы, какъ бы обширны онѣ были, могутъ вознаградить истиннаго солиднаго мужа науки за потерю той абсолютной гармонiи, которая царствовала до сихъ поръ въ его области? Когда то еще удастся вполнѣ овладѣть этими новыми, могучими и непокорными силами и уложить ихъ въ такiя изящныя, законченныя, неподвижныя формулы, въ ко-

---

[1]) Я имѣю въ виду ту школу математиковъ, основателемъ которой является итальянецъ Реапо.

[2]) Само собой разумѣется, что теоретически понятiе perpetuum mobile нелѣпо; я имѣю въ виду ту практическую задачу, которую преслѣдовали алхимики, отыскивая „вѣчное движенiе“.

торыхъ покоится классическая механика! А пока какой-то неопредѣленный хаосъ, рядъ неувѣренныхъ гипотезъ, жалкое шатаніе мысли. И ученый приступаетъ къ новымъ открытіямъ не только съ критической осторожностью, всегда необходимой, но и съ явнымъ недоброжелательствомъ; втайнѣ онъ лелѣетъ надежду, что всѣ эти непріятныя новшества окажутся недоразумѣніемъ и пустякомъ, что ему не придется ломать самыя основы своего міросозерцанія, которыя онъ привыкъ считать абсолютной истиной.

Безчисленны и многообразны проявленія психологіи „конца" въ области познанія. Однимъ изъ наиболѣе яркихъ образчиковъ этой психологіи является стремленіе апріори намѣтить границы науки. Между тѣмъ, если есть какія-либо „апріорныя" предпосылки научнаго изслѣдованія, то невозможность апріори опредѣлить границы познанія—самая очевидная изъ нихъ. Нѣтъ и не можетъ быть принципіально неразрѣшимыхъ для науки проблемъ. Неразрѣшимы только неправильно заданныя, внутренно противорѣчивыя проблемы. Но внутреннее противорѣчіе нельзя и представить себѣ, какъ задачу, подлежащую рѣшенію: достаточно вскрыть противорѣчіе, лежащее въ основѣ неправильно заданнаго вопроса, для того чтобы онъ тотчасъ же пересталъ быть вопросомъ и превратился въ безсмысленный наборъ словъ.

Нѣтъ неразрѣшимыхъ задачъ, весь данный міръ принципіально познаваемъ. Но такъ какъ сами эти міровыя „данныя", которыми мы стремимся познавательно овладѣть, не представляютъ чего-либо законченнаго, а постоянно нарождаются вновь, то всегда будутъ нерѣшенныя залачи.—Г. Мережковскій упоминаетъ о прогрессѣ зрѣнія со временъ Гомера, въ эпоху котораго люди, повидимому, не различали цвѣтовъ спектра, лежащихъ за зеленымъ въ сторону фіолетоваго конца. Въ безконечно болѣе сильной степени раздвинулось наше зрѣніе по ту и другую сторону видимаго спектра благодаря тѣмъ искусственнымъ органамъ воспріятія, которые были изобрѣтены въ 19-мъ вѣкѣ. И эти новыя „данныя" опыта, эти невидимые „лучи" не только дополняютъ кое въ чемъ картину міра, не только присоединяютъ къ 35000 извѣстныхъ видовъ 35001-ый, какъ жалуется одинъ разочаровавшійся въ наукѣ чеховскій герой, но преобразуютъ самый фундаментъ науки, ниспровергаютъ тѣ коренные „законы" матерьяльнаго міра, въ которыхъ великій предтеча современной науки, Леонардо-да-Винчи, усматривалъ предвѣчную цѣлесообразность самого строителя вселенной, самаго „Primo Motore".

Какъ видимъ, идеологія конца, въ корнѣ враждебная духу культурнаго прогресса, духу всякой вообще человѣческой жизни, далеко не является исключительной особенностью хри-

стіанъ третьяго завѣта. Эти наивные люди представляютъ лишь ея наиболѣе яркое, цѣлостное воплощеніе. Они смѣло возводятъ въ рангъ религіознаго догмата ту психологическую тенденцію, которая въ смягченномъ и преобразованномъ видѣ живетъ въ душѣ многихъ и многихъ борцовъ за культуру, отравляя ихъ творческое вдохновеніе, нашептывая имъ тоскливыя, лѣнивыя мысли о тщетѣ всѣхъ усилій человѣческаго разума, о недостижимости „послѣдняго" откровенія, и т. п. Не много найдется людей, совершенно свободныхъ отъ этихъ искушеній дьявола лѣни, покоя и скуки, выступающаго подъ маской жажды „абсолютной истины". Но безконечно различно отношеніе искушаемыхъ къ „соблазнамъ" дьявола. Если одни стараются побороть въ себѣ голосъ дочеловѣческаго инстинкта, зовущаго къ „блаженному успенію и вѣчному покою", то другіе падаютъ ницъ передъ этой недотыкомкой, провозглашаютъ ее святымъ духомъ и смиренно молятъ даровать людямъ „новый завѣтъ", окончательно упраздняющій за ненадобностью работу творческаго разума.

IV.

Философы не разъ демонстрировали на примѣрѣ собственныхъ системъ, что мистическое устремленіе къ грядущему апоѳеозу, къ божественному свѣту абсолютной истины, въ дѣйствительности приводитъ къ абсолютному мраку безсознательной стихійной жизни. Самымъ смѣлымъ изъ философовъ этого типа былъ Гартманъ, провозгласившій безсознательное божествомъ, а сознательный разумъ жалкимъ ублюдкомъ, продуктомъ печальнаго недосмотра въ порядкѣ міроздaнія: du bist das Produkt eines Aktes, der nicht hätte sein sollen, darum musst du auslöschen, sterben! Къ сожалѣнію, Гартманъ задался противорѣчивой цѣлью доказать несостоятельность разума съ его же собственной, съ научной точки зрѣнія. Выхватывая первые попавшіеся аргументы изъ области естествознанія, онъ создалъ цѣлый рядъ явно несостоятельныхъ построеній, и что хуже всего—совершенно затемнилъ свой собственный исходный пунктъ: само „безсознательное" превратилось у него въ какое-то разумное существо, въ ходячій абсурдъ, въ безсознательное сознаніе.

Гораздо тоньше, интереснѣе и правильнѣе по существу поставилъ аналогическую задачу Бергсонъ, философъ, лишь за самое послѣднее время получившій широкую извѣстность. Бергсонъ даетъ остроумный анализъ интеллекта, какъ специфически сознательной активности, и показываетъ, что идея абсолютной истины противорѣчитъ самой природѣ интеллекта, что лишь въ области не интеллектуальнаго, инстинктивнаго можетъ найти

себѣ почву стремленіе проникнуть въ сущность вещей. Выводы Бергсона тѣмъ интереснѣе, что самъ онъ чистѣйшей воды мистикъ; съ его точки зрѣнія интеллектъ пригоденъ лишь для „внѣшнихъ“ механическихъ цѣлей, инстинктъ же представляетъ не особый видъ окостенѣлыхъ жизненныхъ процессовъ, а творческое начало всякой жизни вообще. Но и Бергсонъ не довелъ и, какъ мистикъ, жаждущій интуитивнаго постиженія міра, не могъ довести своего анализа до конца: до знака равенства между мистической интуиціей и полной безсознательностью.

Подобнаго рода непослѣдовательность вполнѣ понятна и притомъ вполнѣ извинительна въ устахъ мистика. Быть послѣдовательнымъ принципіальный врагъ „пошлаго“ разума отнюдь не обязанъ, но и отказаться отъ разума, отъ сознанія, въ серьезъ никакой мистикъ конечно не желаетъ. Дѣйствительные корни мистики лежатъ вовсе не въ области сверхразумнаго; всякій мистицизмъ порождается потребностью установить въ предѣлахъ самого разума. въ предѣлахъ сознательной жизни человѣка, нѣкоторую неприкосновенную для разума „святыню“. И такой святыней оказываются всегда извѣстные законы человѣческаго общежитія, извѣстный типъ отношеній между людьми, извѣстныя формы культурнаго быта.—Законы природы, открываемые наукой, лишены всякихъ аттрибутовъ святости; эти „трезвыя“ формулы сами по себѣ совершенно неспособны вызвать чувство восторженнаго преклоненія; онѣ являются лишь орудіемъ дальнѣйшей работы разума, которая носитъ такъ называемый „діалектическій“ характеръ, т. е., отправляясь отъ даннаго закона или теоретическаго постулата, приходитъ къ его „отрицанію“, къ познанію его ограниченности и условности. Новое, болѣе широкое научное обобщеніе, включивъ въ себя, какъ частный моментъ, законъ, низвергнутый съ пьедестала конечныхъ истинъ, въ свою очередь подвергается той же участи, и т. д. ad infinitum. Очевидно, самая жажда „конечной истины“, самая психологія, требующая осуществленія этого научно-несостоятельнаго, внутреннепротиворѣчиваго понятія, внѣдряется сюда извнѣ. Культура, какъ бытъ, какъ совокупность „освященныхъ“ соціальной традиціей, „святыхъ“ и „самоцѣнныхъ“ формъ жизни, и есть эта постоянная лабораторія мистическихъ чувствъ, столь враждебныхъ культурѣ, какъ живой, движущей силѣ человѣческаго прогресса.

Я вовсе не хочу сказать, что „святость и самоцѣнность идеала“ есть просто возвышенная фраза, прикрывающая интересы, связанные у той или другой группы людей съ данными формами сложившагося быта. Только противники историческаго матерьялизма, усердно упрощающіе его для удобства полемики,

утверждаютъ, будто марксистъ обязанъ видѣть въ идеализмѣ сознательное „прикрытіе“ матерьяльныхъ интересовъ. Именно съ марксистской точки зрѣнія эта теорія совершенно несостоятельна, ибо она прежде всего не матерьялистична. Въ самомъ дѣлѣ, трудно понять, для чего бы могло понадобиться данному классу сознательно, т. е. лицемѣрно, прикрывать свои интересѣ несоотвѣтствующей имъ „возвышенной“ идеологіей. Это имѣло бы смыслъ лишь въ томъ случаѣ, если бы существовала какая-то абсолютно возвышенная идеологія, независимая ни отъ какихъ конкретныхъ интересовъ, одинаково обязательная и святая для всѣхъ безъ различія людей. Но разъ этого нѣтъ, разъ всякая, и даже самая искренняя и возвышенная съ нашей точки зрѣнія идеологія, напр. идеологія борющагося пролетаріата, имѣетъ лишь исторически ограниченное значеніе, выраcтаетъ лишь на почвѣ опредѣленныхъ „производственныхъ отношеній“, то необходимо допустить, что и самые несимпатичные намъ „идеалы“ вполнѣ искренни, дѣйствительно „святы“ и „самоцѣнны“ для той общественной группы, которая ихъ исповѣдуетъ.

Возьмемъ для примѣра „патріархальный“ бытъ добраго стараго времени. Жизнь помѣщичьей усадьбы протекала тѣмъ гармоничнѣе, интересы помѣщика обезпечивались тѣмъ лучше, чѣмъ интенсивнѣе были развиты „патріархальныя“ чувства, связывавшія помѣщика съ крестьянами и дѣтей съ родителями, какъ въ крестьянскихъ семьяхъ, такъ и въ самой помѣщичьей семьѣ. Но изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что самъ помѣщикъ разсматривалъ патріархальныя отношенія только какъ орудіе своихъ матерьяльныхъ интересовъ. Наоборотъ, настоящій „хорошій“ баринъ цѣнилъ поэзію патріархальныхъ чувствъ, какъ таковую,— именно это внутреннее „благолѣпіе“ дворянскаго гнѣзда, его своеобразная психическая атмосфера, такъ ярко воспроизведенная въ „Войнѣ и мирѣ“, и составляла главную прелесть, основной смыслъ жизни для идеальныхъ помѣщиковъ крѣпостной эпохи. У толстовскихъ героевъ, какъ и у самого Толстого, этотъ барскій „идеализмъ“ является обыкновенно не вполнѣ осознаннымъ, но выступаетъ отъ этого еще отчетливѣе.—Николай Ростовъ первоначально не чувствовалъ никакого призванія къ хозяйству, онъ занялся своими помѣстьями только для того, чтобы обезпечить благосостояніе семьи. Но и впослѣдствіи, ставъ идеальнымъ помѣщикомъ, онъ продолжалъ истолковывать свою тягу къ хозяйству съ этой матерьялистически утилитарной точки зрѣнія.

„Онъ часто говаривалъ съ досадой о какой-нибудь неудачѣ или безпорядкѣ: „съ нашимъ русскимъ народомъ“ и воображалъ себѣ, что терпѣть не

можетъ мужика. Но онъ всѣми силами души любилъ этотъ нашъ русскій народъ и его бытъ...

Графиня Марья ревновала своего мужа къ этой любви его и жалѣла, что не могла въ ней участвовать... Она не могла понять, отчего онъ былъ такъ оживленъ и счастливъ, когда, вставъ съ зарею, и проведя все утро въ полѣ или на гумнѣ, онъ возвращался къ ея чаю съ посѣва, покоса или уборки. Она не понимала, чѣмъ онъ такъ восхищался, разсказывая съ восторгомъ про богатаго хозяйственнаго мужика Матвѣя Ермилина, который всю ночь съ семьей возилъ снопы, и еще ни у кого ничего не было убрано, а у него уже стояли одонья. Она не понимала, отчего онъ такъ радостно, переходя отъ окна къ балкону, улыбался подъ усами и подмигивалъ, когда на засыхающіе всходы овса выпадалъ частый теплый дождикъ"...

Жена Ростова вполнѣ понимала и раздѣляла его заботы о благогостояніи дѣтей, но съ ея высшей христіанской точки зрѣнія строй барской жизни представлялся грѣховнымъ, и потому она не могла понять поэзіи этого строя, не могла раздѣлять тѣхъ „любовныхъ", „восторженныхъ", „радостныхъ" чувствъ, которыми была преисполнена хозяйская душа Ростова. Заботы о семьѣ являлись не основнымъ движущимъ мотивомъ дѣятельности Ростова, а только раціоналистической мотивировкой. Поддержаніе „идеальныхъ" формъ крѣпостного благоустройства— вотъ та святыня, та самодовлѣющая цѣнность, которая скрашивала жизнь Николая Ростова, придавала ей смыслъ и значеніе.

По поводу этого хозяйскаго идеализма толстовскихъ героевъ и самого Толстого г. Мережковскій пишетъ:

„Онъ (Толстой) каждый разъ выражалъ свое волненіе такъ: „только бы дома все было благополучно!"

Это—не мѣщанство, это неизмѣримо глубже и первобытнѣе: это вѣчный голосъ природы, неодолимое чутье жизни, которое заставляетъ звѣря устраивать логово, птицу—гнѣздо, человѣка—зажигать огонь семейнаго очага. . . . . . .

Это—покорное волѣ природы свиваніе гнѣзда, благолѣпное домостроительство.

И прежде всего тутъ—великая и простая любовь къ жизни, та вѣчно дѣтская радость жизни, которая была у Гете.

Мы слишкомъ слабые, дерзкіе, слишкомъ жадно устремленные къ будущему привыкли слишкомъ мало цѣнить законченныя формы прошлаго, это „благолѣпіе", „благообразіе", эти цѣпкіе животно-растительные корни всякой человѣческой культуры (курсивъ мой.—В. Б.), глубоко уходящіе въ подземную, родную, живую, животную темноту и глубину, которыми однако только и питается и, наперекоръ всякимъ „сѣрымъ теоріямъ", вѣчно зеленѣетъ „златое дерево жизни" [1]).

Это едва ли не единственное мѣсто, гдѣ г. Мережковскій вѣрно и точно опредѣляетъ свое отношеніе къ многосмысленному понятію „культура". Живой духъ культуры, духъ „жаднаго

---

[1]) Толстой и Достоевскій, т. I, стр. 33, 35, 32.

устремленія къ будущему“ его совершенно не увлекаетъ, онъ видитъ въ немъ лишь „сѣрую“ теорію. Во „всякой человѣческой культурѣ“ цѣнны ея „животные“, даже „растительные“ корни,— то инстинктивное, „темное“ — но зато такое „родное“, такое „теплое“—чувство „благообразія“ и „благолѣпія“, которымъ согрѣваютъ душу „законченныя формы прошлаго“, формы освященныхъ вѣками человѣческихъ „гнѣздъ“.

Чуть не на каждой страницѣ каждой своей статьи г. Мережковскій сражается съ „мѣщанствомъ“, съ буржуазнымъ отношеніемъ въ культурѣ; онъ и въ данномъ случаѣ не преминулъ, какъ мы видѣли, оговориться: „это не мѣщанство, это неизмѣримо первобытнѣе и глубже“.

Къ сожалѣнію, несмотря на эту оговорку, остается совершенно непонятнымъ, почему „комфортъ“ мѣщанскаго гнѣзда менѣе святъ, нежели „благолѣпіе“ гнѣзда дворянскаго. Развѣ хорошо налаженное торговое предпріятіе не пробуждаетъ въ душѣ владѣльца такого же благолѣпнаго самочувствія, какое охватывало Николая Ростова, когда онъ созерцалъ свое благоустроенное хозяйство? Развѣ банкиръ не расцвѣтаетъ душою, развѣ онъ не „улыбается подъ усами и не подмигиваетъ“, когда биржевые бюллетени приносятъ ему вѣсть объ удачной спекуляціи? И почему же безкорыстный, чисто эстетическій восторгъ, испытываемый каждымъ „дѣловымъ человѣкомъ“ при видѣ идеально поставленныхъ торговыхъ книгъ, нельзя свести къ „той великой и простой любви къ жизни, той вѣчно дѣтской радости жизни, которая была у Гете“? Вѣдь эту возвышенную тираду о „великой и простой“ любви г. Мережковскій произноситъ по весьма на первый взглядъ, прозаическому поводу,—по поводу того удовольствія, которое доставляло Толстому образцово поставленное въ его имѣніи откармливанье свиней. Неужели же благолѣпіе свиного хлѣва представляетъ нѣчто до такой степени возвышенное и святое, что по сравненію съ нимъ всѣ формы буржуазной культуры только пошлость, плоскость и середина?

Но въ томъ-то и дѣло, что на всѣ эти вопросы нѣтъ и не можетъ быть отвѣта. Здѣсь кончается компетенція разума. Мы наконецъ вступаемъ въ область подлинной мистики, видимъ воочію ея темные и теплые подземные корни и ощущаемъ ихъ полную независимость отъ всякой сѣрой теоріи или логики. Тутъ совершенно нечего понимать. Надо родиться въ дворянскомъ гнѣздѣ, надо съ колыбели дышать его атмосферой, чтобы почувствовать святость этого жизненнаго уклада. То же самое относится и къ буржуазному гнѣзду: оно также имѣетъ свой „идеалъ“, который самъ по себѣ ничуть не ниже и не выше помѣстно дворянскаго благолѣпія,—онъ просто „иной“, чуждый,

психологически недоступный для человѣка, проникнутаго традиціями стараго барства.

„Мы съ г. прокуроромъ идіоты другъ для друга“,—заявилъ въ одной изъ своихъ защитительныхъ рѣчей Лассаль, пояснивъ, что тутъ нѣтъ никакого оскорбленія для г. представителя обвинительной власти, такъ какъ „идіотъ“ въ своемъ первоначальнолъ смыслѣ значитъ лишь „своеобразный человѣкъ“.—Въ области святыхъ формъ общежитія, въ областы „святыни“ вообще, первоначальный смыслъ слова „идіотъ“ совпадаетъ съ его теперешнимъ ходячимъ смысломъ. Здѣсь быть совершенно своеобразнымъ по сравненію съ другимъ человѣкомъ—значитъ быть для этого другого идіотомъ, пошлякомъ. Построенный на культурномъ комфортѣ мѣщанскій идеализмъ въ глазахъ г. Мережковскаго безгранично пошлъ, но точно такъ же—и, быть можетъ, въ еще большей степени—пошлы въ глазахъ идеалиста-мѣщанина тѣ формы до-буржуазнаго, барскаго „комфорта“, которыя г. Мережковскій воспринимаетъ какъ „благолѣпіе“. Оба эти идеалиста одинаково правы или неправы,—и оба они одинаково скучны, неинтересны, „пошлы“ для человѣка, не испытавшаго обаянія никакихъ вообще законченно-комфортабельныхъ формъ жизни и потому незнакомаго съ чувствомъ бытового благолѣпія.

V.

Можно ли однако идеализмъ г. Мережковскаго назвать дворянскимъ? Повидимому, нѣтъ. Пожалуй, это было бы еще позволительно нѣсколько лѣтъ тому назадъ, когда мистика г. Мережковскаго санкціонировала самодержавіе. Но что же осталось отъ этого дворянства теперь, когда не только „старый порядокъ“, но и всякую вообще власть г. Мережковскій объявилъ дьявольскимъ „антихристовымъ“ началомъ?

Если подъ „дворянской“ идеологіей разумѣтъ комплексъ идей, непосредственно отражающихъ въ себѣ конкретные интересы каждаго даннаго дворянина-помѣщика, то, разумѣется, апокалипсическую проповѣдь г. Мережковскаго придется признать затѣей, совершенно не дворянской. Ни мало не защищая и даже не „прикрывая“ ближайшихъ помѣщичьихъ интересовъ, эта идеологія можетъ повести только къ конфликту съ мѣстнымъ батюшкой и соотвѣтственнымъ отдѣломъ „союза русскаго народа“,—перспектива не особенно страшная, но отнюдь не заманчивая. Но если мы обратимъ вниманіе не на интересы г. Мережковскаго, какъ помѣщика, а на его жажду абсолютноз-аконченныхъ, безусловныхъ, неизмѣнно-святыхъ формъ жизни, то

дворянское происхожденіе его религіозныхъ исканій станетъ болѣе чѣмъ правдоподобнымъ.

Бытовыя формы буржуазнаго общества никогда не могутъ отлиться въ такую строго выработанную, цѣлостную систему святыхъ отношеній, о какой говорятъ намъ идеалистическія старо-дворянскія преданія. Формы эти слишкомъ подвижны, темпъ ненавистнаго для г. Мережковскаго „прогресса" слишкомъ быстръ для того, чтобы могла сложиться священная, въ бездонную глубь временъ уходящая традиція. И хотя буржуа не только позитивно цѣнитъ комфортъ жизни, но несомнѣнно чисто эстетически воспринимаетъ благолѣпіе и благоустройство своего бытія, тѣмъ не менѣе это чувство эстетической гармоніи быта никогда не можетъ пріобрѣсти у него той „первобытной" мощи и ясности, той стихійно-религіозной силы, какая была свойственна патріархальному барству. Этому мѣшаетъ еще и другая специфическая особенность буржуазнаго уклада. Идеологія крѣпостного быта—по крайней мѣрѣ, въ „идеальныхъ" случаяхъ—могла быть двусторонней. Не только Николай Ростовъ любилъ мужика въ той роли, которая была отведена ему въ рамкахъ патріархальнаго помѣстья, но и мужикъ „любилъ" Николая Ростова:

„Долго послѣ его смерти въ народѣ хранилась н а б о ж н а я память объ его управленіи. „Хозяинъ былъ... напередъ мужицкое, а потомъ свое. Ну, и потачки не давалъ. Одно слово—хозяинъ".

Въ буржуазномъ обществѣ такая гармонія невозможна уже по одному тому, что здѣсь исчезаетъ непосредственная л и ч н а я связь между исполнителемъ и организаторомъ и замѣняется вещной связью. Нарождается то, что Марксъ называлъ „товарнымъ фетишизмомъ". Одни люди порабощаютъ другихъ при посредствѣ вещей, и кажется, что не люди, а сами вещи—товары, деньги—какою-то присущею имъ таинственною властью устанавливаютъ „существующій порядокъ", создаютъ формы быта. Если даже рабочій и не сознаетъ, что интересы его противоположны интересамъ предпринимателя, то во всякомъ случаѣ его внутренній міръ представляетъ нѣчто обособленное, отличное, чуждое внутреннему міру предпринимателя, — интимное, духовное подчиненіе раба „идеальному" въ его глазахъ барину уже не можетъ имѣть мѣста при наличности этой чисто внѣшней, матерьяльной, вещной зависимости. „Патріархальныя отношенія на фабрикѣ"—фраза, столь обычная въ нашей оффиціальной литературѣ 90-хъ годовъ, представляетъ чистѣйшій продуктъ казеннаго сикофантства. Уже съ самаго зарожденія фабрики ни о какихъ „патріархальныхъ" отношенія не могло быть и рѣчи.

Въ буржуазномъ обществѣ совершенно нѣтъ почвы для выработки такого бытового идеала, который могъ бы претендовать на общепризнанность, на одинаковую благолѣпность въ глазахъ „добрыхъ людей“ всѣхъ соціальныхъ положеній. Между тѣмъ идеалъ завершенной, „конечной“ гармоніи бытовыхъ формъ невозможенъ безъ такой всесторонней, всѣми хорошими людьми признаваемой, санкціи.

Вотъ почему мѣщанскій идеализмъ, ничуть не менѣе возвышенный и искренній, чѣмъ идеализмъ барскій, никогда однако не принимаетъ такого универсальнаго цѣлостнаго характера. Самое стремленіе къ законченности, самая „психологія конца“ расшатывается буржуазнымъ строемъ. Буржуа не хочетъ никакихъ апоѳеозовъ—ни въ видѣ божественнаго преображенія міра, ни въ видѣ радикальной перестройки его силами человѣческими. Всѣ эти „феерія“ намъ ни къ чему, писалъ г. Струве, полемизируя съ г. Мережковскимъ, ибо мы, культурные люди, друзья прогресса, вовсе не хотимъ конца, а потому „передъ идолами Бога и Звѣря“ не преклоняемся.—Значитъ вамъ, культурнымъ людямъ, никакіе абсолюты не нужны? значитъ вы цѣните въ культурѣ не застывшія формы, а вѣчно живой духъ творчества?—Что вы, Богъ съ вами,—испуганно отвѣчаетъ нашъ культуртрегеръ,—какъ же безъ абсолютовъ-то?! При всемъ нашемъ отвращеніи ко всякимъ „разрывамъ“, „скачкамъ“, „революціямъ“ и „катастрофамъ“ мы безъ абсолютной приправы едва ли бы могли благополучно переварить нашу „историчную“, нашу позитивно-прогрессивную идеологію. Абсолюты необходимы, но не для переустройства внѣшняго міра, а для внутренняго благолѣпія нашей души. Совершенно не касаясь „феноменальнаго порядка“, они должны царствовать въ „порядкѣ нуменальномъ“.

„Это иное, „внутреннее“ пониманіе религіи не знаетъ вѣры ни въ какія феерія, ни въ соціально-экономическую, ни въ апокалипсическую. Поэтому, какъ это ни странно, оно гораздо ближе къ подлинному мистицизму, чѣмъ богоматерьялизмъ. Ибо мистицизмъ состоитъ въ прикосновеніи къ тайнѣ, а не въ раскрытіи ея, не въ матерьяльномъ и всецѣломъ овладѣніи ею“ [1]).

И тутъ же, въ этихъ же фельетонахъ о „Великой Россіи“ дается великолѣпный образчикъ такого „прикосновенія къ тайнѣ, исключающаго всякую возможность „овладѣть“ ею.

Какъ истинно культурный другъ прогресса, г. Струве не можетъ не защищать безусловной автономіи личности... въ „порядкѣ нуменальномъ“, само собою разумѣется. Въ своей старой статьѣ „Что же такое истинный націонализмъ“, о которой онъ

---

[1]) См. фельетонъ г. Струве въ газетѣ „Рѣчь“, № 66 1908 года.

и теперь вспоминаетъ съ умиленіемъ [1]), онъ призналъ, между прочимъ, ту самоочевидную истину, что съ абсолютной автономіей личности несовмѣстимъ основанный на принужденіи государственный строй. Но это все въ порядкѣ нуменальномъ. А въ порядкѣ феноменальномъ г. Струве съ тѣхъ поръ „многое пережилъ и многому научился“: „понимать и ощущать, что такое государство... научила меня... живая и пережитая мною исторія русской революціи“ [2]). Съ одной стороны, революція испугала и возмутила г. Струве своей антикультурностью, выразившейся, какъ извѣстно [3]), въ томъ, что типографщики и почтари примкнули ко всеобщей забастовкѣ и такимъ образомъ— о варвары!—на цѣлыя двѣ недѣли лишили г. Струве возможности удовлетворять свою культурную потребность въ газетахъ и журналахъ. Съ другой стороны, во время революціи съ полной отчетливостью выяснилось, что очередной культурный идеалъ нашего огражденнаго таможеннымъ покровительствомъ и фактически трестифицированнаго капитала — отнюдь не соціально-политическая „феерія“ и даже не демократическій парламентаризмъ, а имперіализмъ, опирающійся на „сильную“ умѣренно-конституціонную власть. Но для того, чтобы буржуазный имперіализмъ съ надлежащимъ блескомъ выполнилъ свою культурную миссію, недостаточно однѣхъ симпатій къ нему со стороны непосредственно заинтересованныхъ промышленниковъ. Необходимо безкорыстное воодушевленіе, искреннее увлеченіе новымъ государственнымъ идеаломъ въ рядахъ профессіональной интеллигенціи, состоящей на службѣ у капитала. Между тѣмъ профессіональная интеллигенція до сихъ поръ заражена „банальнымъ радикализмомъ“, видитъ въ государственномъ насиліи не святое начало, а печальную эмпирическую необходимость, исповѣдуетъ демократическій символъ вѣры, какъ средство свести это неизбѣжное зло къ минимуму. Очевидно, однимъ обличеніемъ „банальности“ радикализма дѣлу не поможешь,—тѣмъ болѣе, что по части банальности и самъ имперьялизмъ дастъ кому угодно десять очковъ впередъ. Необходимо, во что бы то ни стало, создать религію имперіализма.

И немедленно же новое „ощущеніе“ государства зародилось въ просвѣтленной душѣ г. Струве, немедленно же его мистическое сознаніе обогатилось новой „тайной“, съ которой онъ отнынѣ неустанно „соприкасается“ на поученіе и удивленіе „банальныхъ радикаловъ“ изъ кадетской партіи. Г. Струве заговорилъ о „свя-

---

[1]) Съ этой статьей „связаны одни изъ самыхъ драгоцѣнныхъ и незабываемыхъ переживаній моей личной и политической жизни“. „Рѣчь“, № 47.

Тамъ же.

[3]) См. „Полярную Звѣзду“ (разумѣется не Герценовскую).

тости“ власти и „религіозномъ“ значеніи Бисмарка, онъ возвысился даже до постиженія государства, какъ самостоятельной, независимой отъ составляющихъ его индивидуумовъ, верховной „личности“.

„Можно какъ угодно разлагать государство на атомы и собирать его изъ атомовъ, можно объявить его „отношеніемъ“ или системой „отношеній“. Это не уничтожаетъ того факта (!), что психологически всякое сложившееся государство есть какъ бы нѣкая личность, у которой свой верховный законъ бытія“ [1]).

Ну, чѣмъ не религія? Налицо не только „ощущеніе“ божественности государства, но и вѣра въ личное бытіе этого бога. Г. Струве имѣлъ полное право сказать, что проблема государства „соприкасается“ для него „въ настоящее время съ проблемой не только культуры, но и религіи“ [2]). Вотъ только слова „какъ бы нѣкоторая“ въ основномъ догматѣ новой вѣры надо устранить,— да и не „личность“ слѣдовало сказать, а „Vпостась“. Не привыкъ еще г. Струве къ миѳотворчеству.

Какъ бы то ни было, наряду съ нуменальной религіей абсолютнаго самоопредѣленія человѣческой личности мы получаемъ феноменальную—поистинѣ „феноменальную“!—религію абсолютнаго самоопредѣленія государственной Vпостаси.

Эта чудовищная двойная бухгалтерія—и притомъ не въ какой-либо второстепенной области, а въ сферѣ самыхъ завѣтныхъ идеаловъ, въ сферѣ конечныхъ откровеній и вѣрованій—такъ огорошила г. Мережковскаго, что онъ даже сопоставилъ, правда безъ заранѣе обдуманнаго намѣренія, г. Струве и г. Меньшикова. Сопоставленіе, на мой взглядъ, дѣйствительно неумѣстное. Нѣтъ никакихъ основаній къ тому, чтобы заподозрить г. Струве въ неискренности. Въ томъ-то и состоитъ психологическій интересъ буржуазнаго идеализма и буржуазной религіозности, что здѣсь эта двойная, а иногда и тройная бухгалтерія есть продуктъ чистѣйшаго „правдоискательства“. Извнѣ такого сорта „религіи“ бываютъ порою какъ двѣ капли воды похожи на идейные товары, поставляемые по спеціальному заказу г.г. Меньшиковыми, но изнутри это дѣйствительно религія, истинная вѣра, наполняющая душу ея обладателя не желчной злобой противъ всѣхъ и всего въ мірѣ, а глубокимъ, благолѣпнымъ чувствомъ высшаго самоудовлетворенія. Если тутъ и есть лицемѣріе, то совершенно особаго рода: это чистое, безгрѣшное, святое лицемѣріе,— послѣдній терминъ въ добавленіе къ многочисленной коллекціи народившихся за послѣднее время „святынь“ я рекомендую въ особенности.

---

[1]) „Рѣчь“, № 47.

[2]) „Рѣчь“ № 47.

Эта глубокая внутренняя раздвоенность всякаго буржуазнаго идеализма, этотъ „свято-лицемѣрный“ паѳозъ буржуазной религіозности и отталкиваетъ г. Мережковскаго. Онъ съ негодованіемъ обрушивается, напримѣръ, на „умѣренный и тепловатый“ идеализмъ современныхъ культурныхъ людей, которые, отвергая воскресенія тѣла, довольствуются „безсмертіемъ души“.

„Воскресеніе Плоти, которое требуетъ безмѣрнаго и огненнаго мистическаго реализма, можно бы почти сказать, мистическаго матерьялизма, нечувствительно подмѣнилось такъ называемымъ „безсмертіемъ души“, которое довольствуется умѣреннымъ и тепловатымъ идеализмомъ; этимъ подогрѣтымъ блюдомъ до-христіанской философіи...

Уклонъ современнаго христіанства къ догматическому спиритуализму соотвѣтствуетъ уклону современнаго внѣ-христіанскаго человѣчества къ догматическому матерьялизму: это двѣ противоположныя стороны одной и той же отвлеченной догматики, одинаково безплодныя и одинаково произвольныя... никакой безплотный идеализмъ не можетъ побѣдить реализма плотской смерти. И ежели безсмертное начало есть только духовное, безтѣлесное, то зачѣмъ было Тѣлу Христа воскресать“?

Совершенно очевидно, въ самомъ дѣлѣ, что „безсмертіе души“ не только не побѣждаетъ „реализма смерти“, но, наоборотъ, утверждаетъ его. Эта пустая, безсодержательно-словесная уловка людей, которымъ страхъ смерти мѣшаетъ признать личное уничтоженіе, а „культурный“ складъ психики не позволяетъ допустить тѣхъ матерьяльныхъ предпосылокъ, безъ которыхъ такъ называемая „будущая жизнь“ никоимъ образомъ не можетъ быть личнымъ безсмертіемъ, т. е. продолженіемъ „моего“ теперешняго существованія.

Вѣдь не о безсмертіи формальной, объединяющей функціи сознанія, а о безсмертіи конкретной живой личности думаетъ человѣкъ, когда говоритъ: „я“ буду жить вѣчно. Сохраненіе формальнаго „я“ обезпечивается даже вѣрой въ переселеніе душъ. Такъ какъ всякій человѣкъ, и даже всякое живущее сознательной жизнью животное обладаетъ такимъ же „единствомъ“ сознанія, какое есть у меня, то рѣшительно ничто не препятствуетъ думать, что любой человѣкъ и даже любой быкъ, родившійся послѣ моей смерти, воспринялъ „въ себя“ мое формальное „я“. Но это новое существо представляетъ, очевидно, совершенно независимую отъ „меня“ эмпирическую личность, въ единствѣ его сознанія организуется матерьялъ, не имѣющій ничего общаго съ матерьяломъ „моихъ“ переживаній, умершихъ вмѣстѣ съ моимъ тѣломъ. Для моего реальнаго „я“, которое создается непрерывностью памяти, абсолютно безразлично, переселяется или не переселяется формальное „я“ въ новый индивидуумъ, ничего не помнящій изъ моей теперешней жизни, ничего не воспринявшій и не могущій ничего воспринять изъ моей „вотъ

этой", дѣйствительной, эмпирической личности.—Между тѣмъ вѣрованіе въ переселеніе душъ все-таки допускаетъ кое-какое воплощеніе. Какое же содержаніе остается для „жизни" души, эмансипированной отъ всякой плоти? Бытіе „въ себѣ" категорій чистаго разсудка? Но вѣдь даже по Канту, тщательно отдѣлявшему категоріи отъ всего эмпирическаго, онѣ „сами по себѣ" пусты, онѣ не могутъ пребывать въ себѣ, а могутъ лишь функціонировать въ примѣненіи къ эмпирическому матерьялу плотской жизни. Такимъ образомъ бытіе безплотной души есть просто небытіе, ничто,—даже съ точки зрѣнія той самой „критической" философіи, которую принято считать тончайшимъ цвѣткомъ современной культуры.

Г. Мережковскій потратилъ очень много пороху на борьбу съ „научными предразсудками", мѣшающими культурному человѣку воспріять вѣру въ настоящее личное безсмертіе. Онъ даже пытался обосновать грядущее преображеніе плоти съ точки зрѣнія—horribile dictu!—эволюціонной теоріи... Бѣдный Дарвинъ! Хорошо еще, что онъ, какъ пошлый матерьялистъ, умеръ окончательно; не поздоровилось бы его безсмертному духу отъ такихъ продолжателей его земныхъ идей! Но какъ ни слаба аргументація г. Мережковскаго отъ науки, въ своей защитѣ „мистическаго матерьялизма" отъ половинчатаго „абстрактнаго спиритуализма" онъ безусловно правъ. Безсмертіе души съ научной точки зрѣнія ничуть не выше безсмертія во плоти, а по своей внутренней конструкціи еще гораздо нелѣпѣе.

И въ вопросѣ о „безсмертіи" точно такъ же, какъ въ вопросѣ о „святости власти", центръ тяжести лежитъ вовсе не въ наукѣ и ея требованіяхъ, а въ органическомъ отвращеніи буржуазнаго идеализма ко всему цѣлостному, послѣдовательному. Буржуазному идеалисту послѣдовательность мысли и въ особенности послѣдовательность чувства совершенно искренно кажется чѣмъ-то „низменнымъ", „банальнымъ", въ лучшемъ случаѣ „дѣтскимъ", не достойнымъ тонкой и сложной психики истинно культурнаго человѣка. Онъ не только думаетъ и чувствуетъ въ обыденной жизни, но даже молится по классической формулѣ: „съ одной стороны нельзя не сознаться, а съ другой необходимо признаться".

Куда же бѣжать отъ этой буржуазной серединности, гдѣ искать законченнаго благолѣпія жизни?

Само собою разумѣется, не въ реставраціи добуржуазнаго строя. Даже въ періодъ своего мистическаго преклоненія передъ самодержаніемъ г. Мережковскій не былъ славянофиломъ, не проповѣдовалъ возвращенія къ конкретнымъ историческимъ формамъ старо-барской общественности и отвѣчающей ей государственности. Онъ видѣлъ въ старомъ порядкѣ лишь цѣнный сим-

волъ того святого благоустройства жизни, которое могло бы быть, но фактически еще никогда не имѣло мѣста. Однако и въ такой условно-символической модификаціи славянофильская идеологія не могла овладѣть г. Мережковскимъ. Для этого онъ слишкомъ европеецъ, слишкомъ зараженъ ненавистной буржуазной культурой. Порожденная этой послѣдней автономная личность, безжалостно разрушающая все обаяніе патріархально-святого быта, стоитъ въ основѣ религіозныхъ построеній Мережковскаго. Личность, сознавшая себя абсолютной, не можетъ, конечно, видѣть никакого абсолютнаго, религіознаго начала въ идеѣ господства и подчиненія. Она уже не вѣритъ, что власть Бога надъ людьми можетъ воплотиться въ образѣ отдѣльнаго властвующаго человѣка, какъ бы ни назывался этотъ послѣдній: священникъ, пророкъ, кесарь или папа. И если она принимаетъ догматъ о воплощеніи Божества въ человѣческомъ индивидуумѣ, то лишь какъ исторически необходимое, но одностороннее откровеніе. Индивидуальное воплощеніе годится какъ „прообразъ", какъ „символическое" обѣтованіе но не какъ апоѳеозъ, не какъ окончательное водвореніе благолѣпія на землѣ. Въ апоѳеозѣ Божество—объектъ „безгранично любовнаго" преклоненія—воплощается поэтому не въ человѣкѣ, а въ человѣчествѣ.

Самодовлѣющее „я" уже отрѣзало всѣ пути назадъ, къ идеалу патріархально-аристократическаго быта; но оно еще не убило тоски по законченнымъ, застойно-гармоничнымъ формамъ прошлой, до-буржуазной жизни; въ результатѣ возникаетъ концепція, на первый взглядъ одинаково чуждая и патріархальному, и буржуазному міросозерцанію: революціонное христіанство, апокалипсическій анархизмъ.

VI.

Какую же общественную роль можетъ сыграть эта концепція? Дѣйствительно революціонную, или реакціонную, или умѣренно прогрессивную? На мой взглядъ ни ту, ни другую, ни третью. По всей вѣроятности въ недалекомъ будущемъ, быть можетъ даже въ наступающемъ „сезонѣ" [1]), апокалипсическое христіанство станетъ моднымъ направленіемъ, какъ былъ моденъ два года тому назадъ „мистическій", а годъ тому назадъ „половой" анархизмъ. Но это, конечно, не сдѣлаетъ его знаменемъ какого-либо серьезнаго общественнаго движенія. Только для

---

[1]) Предсказаніе это, какъ извѣстно, блестяще оправдалось. Неохристіанство г. Мережковскаго съ братіей было безспорно „гвоздемъ" сезона 1908—1909 г.г., по крайней мѣрѣ въ Петербургѣ".

„усталыхъ душъ“ можетъ оно послужить прочнымъ прибѣжищемъ.

Какъ отъ земной жизни нѣтъ никакого перехода къ преображенію плоти, кромѣ ожиданія и молитвы, точно такъ же и отъ грезы „Царства Божія на землѣ“ тщетно было бы ждать какихъ-нибудь указаній относительно желательныхъ путей въ этой, земной жизни. Апокалипсическій идеалъ не освѣщаетъ, а ослѣпляетъ, такъ что рѣшительно всѣ земныя дороги становятся одинаково темными, запутанными и ненужными. Г. Бердяевъ, довольно близко подошедшій въ своихъ религіозныхъ исканіяхъ къ Мережковскому, призналъ это. Онъ заявилъ, что исповѣдуемая имъ вѣра ни либеральна, ни консервативна, ни революціонна, ни реакціонна, а стремится къ „четвертому“ измѣренію. Искать четвертаго измѣренія—это и значитъ *ожидать* („Царствіе Божіе уже при дверяхъ“) и *молиться* („Да будетъ воля Твоя *на землѣ*, какъ на небѣ!“).

Но г. Мережковскій ни за что не хочетъ согласиться съ этимъ. Онъ увѣряетъ, что его религія „самое нужное изъ всѣхъ человѣческихъ дѣлъ“. Отъ религіозной революціи онъ ждетъ великихъ и богатыхъ милостей для революціи соціально-политической.

Въ сотрудничествѣ съ г. Философовымъ и г-жей Гиппіусъ г. Мережковскій выпустилъ книгу, спеціально посвященную русской революціи („Le Tsar et la Révolution“).—Казалось бы, тутъ должно наконецъ раскрыться, какимъ образомъ идеологія тысячелѣтняго царства можетъ оплодотворить собою земную революцію. Начинается книга предисловіемъ, дѣйствительно многообѣщающимъ. Судите сами:

„Насъ трудно сдвинуть съ мѣста, но разъ мы сдвинулись, намъ нѣтъ удержу—мы не идемъ, а бѣжимъ, не бѣжимъ, а летимъ, не летимъ, а падаемъ и притомъ „вверхъ пятами“, по выраженію Достоевскаго... Вы (европейцы) сберегаете душу свою, мы всегда ищемъ, за что бы ее потерять. Вы „градъ настоящій имѣющіе“; мы—„грядущаго града взыскующіе“.

Въ этомъ полетѣ „вверхъ пятами“ изъ феноменальнаго міра въ трансцендентный г. Мережковскій видитъ „движущую душу русской революціи“, „первооснову“ русской души, русскую „мистику воли“, угрожающую не только русскому, но и европейскому общественному строю:

„Мы—ваша опасность, ваша язва, жало сатаны или Бога, данное вамъ въ плоть“.

Послѣ такой торжественной увертюры вы ожидаете конечно, что въ дальнѣйшемъ изложеніи вамъ дадутъ анализъ революціонной борьбы русскаго народа съ точки зрѣнія этой его „мистической воли“ (la volonté mystique), взыскующей града путемъ

„полета“ или—что то же—„паденія“ вверхъ пятами. Но вы будете жестоко разочарованы. Во всей книгѣ нѣтъ ни звука о революціонномъ движеніи русскаго народа. Передъ читателемъ проходитъ длинный рядъ русскихъ интеллигентовъ—предтечъ революціи, начиная отъ Новикова и Радищева и кончая Львомъ Толстымъ. „Души“ ихъ болѣе или менѣе остроумно интерпретированы въ желательномъ г. Мережковскому революціонно-мистическомъ смыслѣ. Но чѣмъ ближе къ революціи, тѣмъ труднѣе такая интерпретація; и какъ разъ тѣ идеологіи, которыя играли дѣйствительно крупную роль въ революціонномъ движеніи русскаго народа, совсѣмъ не подходятъ подъ мѣрку апокалипсической революціи. И г. Мережковскій съ легкимъ сердцемъ проходитъ мимо нихъ, но зато цѣлый рядъ страницъ посвящаетъ описанію „метафизическихъ крайностей бунта“, скрытыхъ подъ маской обывательщины въ душѣ Василія Васильевича Розанова!

Если оставить въ сторонѣ эти одинокіе свѣточи, раскрывающіе не въ дѣйствіяхъ, а въ своихъ индивидуальныхъ чаяніяхъ „мистическую первооснову русской души“, то, повидимому, эта послѣдняя вообще рѣшительно ни въ чемъ не проявляется.— Среди болѣе или менѣе оформленныхъ массовыхъ теченій русской мысли и жизни только одно декадентство обратило на себя благосклонное вниманіе нашего мистическаго истолкователя революціи. Правда, и декадентство далеко еще не то, что нужно: „декаденты совсѣмъ ушли изъ общественности въ послѣднее одиночество, зарылись въ подземную тьму и тишь, спустились въ страшное „подполье“ Достоевскаго“ [1]). Но Мережковскій думаетъ, что это временное уклоненіе, обусловленное той „слишкомъ дорогой цѣной“, которой декаденты купили „свободу искусства“. Въ будущемъ они естественно перейдутъ отъ „религіи искусства“ къ настоящей религіи, къ христіанству 3-го Завѣта, а вмѣстѣ съ тѣмъ передъ ними раскроется путь къ массѣ народной. Тогда-то изъ сліянія декадентской „плоти“ и народнаго „духа“, присущей декадентамъ европейской культуры и мистической воли русскаго народа, возникнетъ революціонно-христіанская общественность. Двумя анекдотами пытается г. Мережковскій доказать, что такая тяга декадентовъ къ народу и народа къ декадентамъ уже имѣется налицо.

Первый анекдотъ—это „кающійся“ декадентъ Добролюбовъ. Послѣ горячаго увлеченія „сатанизмомъ“, „искусственными эдемами“ и т. п. онъ „бросилъ все“, пошелъ въ народъ и теперь странствуетъ по деревнямъ, „проповѣдуя всюду евангеліе цар-

---

[1]) Не миръ, но мечъ, стр. 100.

ствія Божія". Вотъ какъ разсказываетъ г. Мережковскій о своей встрѣчѣ съ опростившимся Добролюбовымъ.

„Я пошелъ на кухню и увидѣлъ двухъ „нездѣшнихъ мужичковъ": одинъ—маленькій, косолапый и чрезвычайно безобразный, похожій на калмыка или татарина; другой—самый обыкновенный русскій парень, въ тулупѣ, въ рукавицахъ и валенкахъ, съ краснымъ отъ мороза, очень здоровымъ и спокойнымъ лицомъ.

— Не узнаешь меня, братъ Дмитрій?

— Не узнаю.

— Я братъ твой Александръ.

— Какой Александръ?

— Въ міру меня звали Добролюбовымъ...

Они остались у меня обѣдать. Оба не ѣли мяса, и для нихъ сварили молочную кашу. Иногда, во время бесѣды, братъ Александръ вдругъ обращался ко мнѣ со своей дѣтской улыбкой.

— Прости, братъ, я усталъ, помолчимъ"...

Если этотъ эпизодъ и доказываетъ что-нибудь, то какъ разъ противоположное тому, чего такъ хочется г. Мережковскому. Вѣдь никакого слїянія культуры и христіанской мистики не произошло. Вѣдь Добролюбову для его христіански-проповѣдпической работы въ народѣ пришлось просто выкинуть всю культуру за ненадобностью, пришлось отречься отъ міра.—„Въ міру меня звали Добролюбовымъ". И этотъ культурный „міръ" такъ далеко отошелъ теперь отъ Добролюбова, что встрѣтившись послѣ долгой разлуки съ однимъ изъ его представителей, онъ не знаетъ, о чемъ заговорить съ нимъ. Г. Мережковскому ничего не припомнилось изъ той „бесѣды", которую они вели съ Добролюбовымъ за обѣдомъ. Очевидно, Добролюбовъ и не сказалъ ничего значительнаго, ничего намекающаго на тотъ „синтезъ", для демонстраціи котораго разсказывается самое происшествіе. Но г. Мережковскій припомнилъ, что его гость часто прерывалъ бесѣду: „Прости братъ, я усталъ, *помолчимъ*". Добролюбовъ вѣжливо отклонялъ разговоры,—до такой степени стало ему чуждо и неинтересно все то, что онъ можетъ услышать изъ нѣдръ „культурнаго міра".

Второй анекдотъ иллюстрируетъ тягу народа къ декадентамъ:

„Осенью 1906 года, во время второго севастопольскаго бунта, пришелъ ко мнѣ бѣглый матросъ черноморскаго флота... Тоже пришелъ поговорить о Богѣ, въ *Бога однако не вѣрилъ*: „*во имя Бога слишкомъ много крови человѣческой пролито—этого простить нельзя*" (курсивъ мой В. Б.). Вѣрилъ въ человѣка, который станетъ Богомъ, въ сверхчеловѣка. Первобытно-невѣжественный, почти безграмотный, зналъ по наслышкѣ Ницше и хорошо зналъ всѣхъ русскихъ декадентовъ. Любилъ ихъ, какъ друзей, какъ сообщниковъ, не отдѣлялъ себя отъ нихъ. По словамъ его цѣлое маленькое общество севастопольскихъ матросовъ и солдатъ,—большинство изъ нихъ участвовало впослѣдствіи въ военныхъ бунтахъ,—выписывало въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ *Міръ Искусства*, *Новый Путь*, *Вѣсы*—самые крайніе декадентскіе журналы. Онъ долго пролежалъ въ госпиталѣ; казался и теперь больнымъ: глаза съ горячечнымъ блескомъ, взоръ тупой

и тяжелый, какъ у эпилептиковъ; говорилъ, какъ въ бреду, торопливо и спутанно, коверкая иностранныя слова, такъ что иногда трудно было понять. Но, насколько я понялъ, ему казалось, будто бы декаденты составляютъ что-то въ родѣ тайнаго общества и что они обладаютъ какимъ-то очень страшнымъ, но дѣйствительнымъ способомъ, „секретомъ" или „магіей"—онъ употреблялъ именно эти слова,—для того, чтобы „сразу все перевернуть" и сдѣлать человѣка Богомъ. Сколько я ни убѣждалъ его, что ничего подобнаго нѣтъ, онъ не вѣрилъ мнѣ и стоялъ на своемъ, что секретъ есть, но мы не хотимъ сказать".

Г. Мережковскій сильно налегаетъ на „первобытное невѣжество", „безграмотность", „спутанность" мысли матроса А. и, повидимому, именно этому обстоятельству склоненъ приписать его дикую фантазію, что декаденты обладаютъ особымъ „секретомъ" или „магіей".—Между тѣмъ тутъ дѣло вовсе не въ „спутанности", а наоборотъ въ цѣльности психики, въ той послѣдовательности мысли и чувства, которая такъ чужда „культурному" человѣку. Что кружокъ революціонно настроенныхъ матросовъ и солдатъ увлекался декадентскими журналами, въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго. Смѣлыя, яркія слова о сверхчеловѣкѣ, о его абсолютной свободѣ отъ всякихъ внѣшнихъ цѣпей и нормъ, естественно увлекали черноморскихъ революціонеровъ. Но имъ конечно и въ голову не приходило, что люди, достигшіе этой „послѣдней" свободы и воспѣвшіе ее въ такихъ красивыхъ стихахъ,—что эти сверхъ-люди такъ же безпомощны передъ сложившимися формами жизни, какъ и самые смиренномудрые обыватели. Они не замѣтили, что практическій девизъ „Вѣсовъ": „поэтъ долженъ жить какъ всѣ". А если и замѣтили эту назойливо повторявшуюся тамъ фразу, то, конечно, истолковали ее иносказательно, заподозрили тутъ конспирацію.

Иного вывода съ ихъ стороны и быть не могло,—и вовсе не отъ малокультурности, а наоборотъ, отъ слишкомъ серьезнаго отношенія къ культурѣ, къ запросамъ пробудившагося сознанія. Въ самомъ дѣлѣ, даже они, севастопольскіе матросы, которые далеко еще не достигли „послѣдней" свободы, а лишь еле-еле ощутили ея первое робкое дуновеніе,—даже они почувствовали повелительную необходимость немедленно же порвать съ традиціонными формами жизни, сдѣлали рядъ мощныхъ попытокъ вырваться на вольную волю. И вдругъ „сверхчеловѣкъ" увѣряетъ, что никакого „секрета" у него нѣтъ, что пути къ полной волѣ ему совершенно неизвѣстны, что единственный путь, который онъ смогъ продѣлать,—это забиться въ „страшное подполье Достоевскаго". Этому невозможно повѣрить! „Значитъ, время еще не пришло, и вы отъ людей таитесь", говоритъ матросъ А., уходя отъ Мережковскаго.

И когда онъ убѣдится, что декаденты давно сказали все, что могли, что ничего уже болѣе не „таится" у нихъ за душой,

онъ тотчасъ же пойметъ, что съ декадентами ему не по дорогѣ.— Я, конечно, говорю не объ индивидуальной судьбѣ матроса А. Г-жа Гиппіусъ разсказываетъ („Рѣчь“, № 23), что послѣ декадентовъ онъ ходилъ искать правды къ Толстому и тоже не нашелъ. Возможно, что онъ такъ и не найдетъ ничего или успокоится въ нѣдрахъ какой-нибудь секты.—Но матросъ А., какъ символъ тяги народной, очевидно знаменуетъ совсѣмъ не то, что хочетъ вложить въ него Мережковскій. Если даже согласиться съ Мережковскимъ, что линія развитія интеллигенціи, отправляясь отъ позитивизма Чичикова и Хлестакова, черезъ декадентскаго человѣкобога приходитъ къ апокалипсическому богочеловѣку, то путь матроса А. только въ средней точкѣ, и притомъ совершенно случайно, соприкоснулся съ этой линіей. Отъ богочеловѣка историческаго христіанства черезъ сверхчеловѣка декадентовъ ведетъ этотъ путь... и приводитъ, надо думать, просто къ человѣку, къ человѣку, освобожденному отъ тѣхъ уходящихъ въ „темную“ и „теплую“ глубь корней, которые придаютъ его теперешней жизни полу-зоологическій характеръ.

Г. Мережковскій и самъ имѣлъ опытъ сліянія съ народомъ. Это было

„За Волгою, на Свѣтломъ озерѣ, куда каждый годъ, на Иванову ночь, сходятся пѣшкомъ изъ-за сотенъ верстъ тысячи „алчущихъ и жаждущихъ правды“ говорить о вѣрѣ и гдѣ, по преданію, находится „невидимый градъ Китежъ“...

„Мы говорили о кончинѣ міра, о второмъ пришествіи, объ антихристѣ, о грядущей церкви Іоанновой.

— А что знаменуютъ седмь роговъ звѣря?

— А что есть число 666?...

„Первый разъ въ жизни мы чувствовали, какъ самыя личныя, тайныя, одинокія мысли наши могли бы сдѣлаться всеобщими, всенародными. Не только средній русскій интеллигентъ, поклонникъ Максима Горькаго, но и такіе русскіе европейцы, какъ Максимъ Ковалевскій или Милюковъ, ничего не поняли бы въ этихъ мысляхъ; а простые мужики и бабы понимали. Все, съ чѣмъ шли мы къ нимъ изъ глубины всемірной культуры, отъ Эсхила до Леонардо, отъ Платона до Ницше, было для нихъ самое нужное не только въ идеальномъ, но и въ жизненномъ смыслѣ, нужное для первой нужды, для „земли и воли“, ибо „вся воля“ надо „всею землею“ есть для народа „новое небо надъ новой землею“.

Неправда ли, какая трогательная картина! Г. Мережковскій принесъ простымъ мужикамъ и бабамъ „глубину всемірной культуры“, т. е., точнѣе говоря, идею Іоанновой церкви, которая по его мнѣнію есть вѣнецъ этой культуры, а простые мужики и бабы тотчасъ же согласились, что ихъ „первая нужда“ въ землѣ и волѣ получитъ полное удовлетвореніе въ тысячелѣтнемъ царствѣ, гдѣ будетъ „новое небо и новая земля“. И въ эту торжественную ночь, близъ „невидимаго града Китежа“, иная постановка вопроса о землѣ и волѣ показалась бы, конечно, неумѣстной самимъ мужикамъ и бабамъ. Но вѣдь нельзя же сидѣть у бреговъ

Свѣтлаго озера вплоть до наступленія тысячелѣтняго царства. Правда, царство это „стоитъ при дверяхъ“,—но вотъ уже скоро 2000 лѣтъ, какъ оно заняло эту преддверную позицію, и совершенно неизвѣстно, когда именно оно намѣрено, и намѣрено ли вообще, съ нея сдвинуться. Поэтому, нимало не сомнѣваясь въ томъ, что подъ новымъ небомъ вопросъ о землѣ и волѣ будетъ разрѣшенъ вполнѣ удовлетворительно, мы всетаки хотѣли бы знать, какое изъ предлагаемыхъ его рѣшеній подъ этимъ небомъ и на этой землѣ правильно съ точки зрѣнія Іоаннова христіанства. На этотъ вопросъ—а именно его поставилъ самъ г. Мережковскій, обѣщавъ „связать религію съ реальной дѣйствительностью“, какъ „самое нужное изъ всѣхъ человѣческихъ дѣлъ“—мы не находимъ никакого отвѣта, ни малѣйшаго намека на отвѣтъ, или хотя бы на возможность отвѣта, въ апокалипсическихъ изысканіяхъ г. Мережковскаго...

Въ тяжелую годину русской исторіи, въ годину нашествія двунадесяти языковъ, добрый русскій баринъ Пьеръ Безуховъ также толковалъ Апокалипсисъ, также испытывалъ значеніе числа 666. Вѣчно недовольный мерзостью и пошлостью окружающей и своей жизни, мечтательно безкорыстный, жаждущій высшей гармоніи, Пьеръ рѣшилъ, что именно ему надлежитъ совершить подвигъ освобожденія русскаго народа отъ власти „звѣря“. Но, конечно, такой подвигъ онъ можетъ выполнить не какъ „Пьеръ“, воспитавшійся въ Парижѣ, воспріявшій „глубину культуры отъ Эсхила до Леонардо“,—вѣрнѣе, не только какъ Пьеръ, а прежде всего, какъ русскій, какъ носитель сущности русскаго духа. И Пьеръ вычисляетъ, подходитъ ли цифровое значеніе словъ „русскій Безуховъ“ къ апокалипсическому числу. Но, странное дѣло, онъ забылъ, что буквы славяно-русскаго алфавита также имѣютъ цифровое значеніе, онъ пишетъ свое имя по-французски, и, какъ оказывается, съ самой маленькой ошибкой („l'russe Besuhof“ вмѣсто „le russe Besuhof“), оно вполнѣ удовлетворяетъ апокалипсическому критерію.

Когда читаешь французскую книжку Мережковскаго о русской революціи, о ея апокалипсическомъ смыслѣ, о трогательномъ сліяніи всемірной культуры и русской volonté mystique у вратъ незримаго Китежа, то не можешь отдѣлаться отъ мысли, что маленькій апокалипсическій эпизодъ съ Пьеромъ Безуховымъ имѣетъ глубокое символическое значеніе, пророчественно предрекаетъ судьбы христіанства третьяго завѣта.

Съ одной стороны, передъ вами несомнѣнный европеецъ. „Культура“, „Леонардо“—въ его устахъ не фраза. Никто лучше Мережковскаго не смогъ бы нарисовать жизненной трагедіи Леонардо, этого великаго провозвѣстника грядущей человѣческой

культуры, этого поистинѣ „слишкомъ ранняго предтечи слишкомъ медленной весны“, слишкомъ ранняго даже для нашего времени.—Но съ другой стороны, самого духа Леонардо, самой „первоосновы“ его творчества какъ будто и вовсе не видно въ изображеніи Мережковскаго. Онъ смотритъ на внѣшнія проявленія внутренней работы своего героя глазами ученика его Бельтраффіо. „Что это—Христосъ или антихристъ?“—поминутно спрашиваетъ онъ себя, и, если подъ гнетомъ этого безвыходнаго сомнѣнія не кончаетъ съ собой, подобно Бельтраффіо, то, кажется, только потому, что въ итогѣ изслѣдованій Леонардо фигурируетъ обыкновенно „Первый Двигатель“, „Primo Motore“. Но вѣрно ли, что этотъ „Motore“ для самаго Леонардо игралъ такую крупную роль? А что, если бы Леонардо-да-Винчи написалъ не съ большой, а съ маленькой буквы, и не въ мужскомъ, а въ среднемъ родѣ—вмѣсто „Primo Motore“—„primum movens“? Не повѣсился ли бы тогда и г. Мережковскій? Вѣдь отъ такой перемѣны Леонардо не превратился бы въ „пошляка“, въ Хлестакова или Чичикова, все величавое обаяніе его духовнаго облика сохранилось бы и тогда, а между тѣмъ онъ сталъ бы несомнѣннымъ „антихристомъ“ уже не только для Бельтраффіо, но и для Мережковскаго.

Бельтраффіо изъ „Леонардо-да-Винчи“, Тихонъ изъ „Петра и Алексѣя“ съ ихъ безсильными колебаніями между Леонардо и Савонароллой, между Ньютоновскими „principia“ и догматами самосожженства—вотъ самъ г. Мережковскій. Гдѣ же обѣщанный намъ бѣлый цвѣтъ, органически сливающій воедино „европейскую“ культуру и „русскую“ мистическую волю?.. О, конечно, когда наступитъ „новое небо и новая земля“, возсіяетъ ослѣпительно-бѣлый свѣтъ,—слишкомъ ослѣпительный и слишкомъ бѣлый!.. Но подъ этимъ небомъ на эту землю апокалипсическое христіанство не бросаетъ ни одного „синтетическаго“ луча. Передъ нами только „сѣрое“ смѣшеніе, только „смѣсь французскаго съ нижегородскимъ“, только „l'russe Merejkovsky“.

VII.

„Человѣческій, только человѣческій разумъ, отказываясь отъ единственно возможнаго утвержденія абсолютной свободы и абсолютнаго бытія человѣческой личности въ Богѣ, тѣмъ самымъ утверждаетъ абсолютное рабство и абсолютное ничтожество этой личности въ міровомъ порядкѣ, дѣлаетъ ее слѣпымъ орудіемъ слѣпой необходимости—„фортепьянной клавишей или органнымъ штифтикомъ“, на которомъ играютъ законы природы, чтобы поигравъ, уничтожить. Но человѣкъ не можетъ примириться съ этимъ уничтоженіемъ. И вотъ, для того, чтобы утвердить, во что бы то ни стало, свою абсолютную свободу и абсолютное бытіе, онъ принужденъ отрицать то, что ихъ отрицаетъ—то-есть, мировой

порядокъ, законы естественной необходимости и, наконецъ, законы естественнаго разума" [1]).

По г. Мережковскому свобода есть уничтоженіе естественной необходимости и ея законовъ.—„Свобода есть познаніе необходимости", говоритъ Энгельсъ. Только познаніе даетъ человѣку свободу: только научно-цѣлесообразная, ясная, какъ „таблица логарифмовъ", какъ „2×2=4" организація общественнаго хозяйства, создастъ матерьяльныя предпосылки для истинной человѣческой свободы.

Вотъ два полюса, между которыми колеблются современныя „міросозерцанія".

Въ настоящее время даже самые принципіальные, самые непримиримые враги соціалистической „таблицы логарифмовъ" не спорятъ противъ того, что только соціализмъ можетъ сдѣлать „культуру" доступной для всѣхъ безъ различія людей,—это слишкомъ очевидная, слишкомъ „банальная" истина, для того, чтобы стоило ее доказывать. Борьба противъ соціализма направляется по другой линіи. „Соціализмъ", говорятъ его противники, „убиваетъ высшія культурныя цѣнности, тѣ сверхразумныя святыни, безъ которыхъ была бы слишкомъ сѣрой и скучной область нашего человѣческаго, слишкомъ человѣческаго разума". И это безусловно вѣрно. Соціализмъ дѣйствительно убиваетъ „святость" сложившихся культурныхъ формъ, а слѣдовательно, и самое чувство святости,—но тѣмъ самымъ онъ освобождаетъ духъ культурнаго творчества, впервые создаетъ возможность „чистой" самодовлѣющей культуры, свободной отъ подчиненія постороннимъ интересамъ отдѣльныхъ личностей или группъ.

Освободительное значеніе этого культурнаго переворота громадно. Я укажу только на два его главнѣйшіе момента. Во-первыхъ, умираетъ „психологія конца", исчезаетъ, слѣдовательно, главный тормазъ современнаго культурнаго развитія: жажда абсолютной истины, приводящая однихъ къ научному пессимизму и мистикѣ, другихъ къ обоготворенію преходящихъ и условыхъ научныхъ конструкцій. Во-вторыхъ, рамки культурнаго творчества расширяются экстенсивно. Разъ формы быта уже не являются сами по себѣ святыми или грѣховными, возвышенными или низменнымъ, а только цѣлесообразными или нецѣлесообразными, то психологически немыслимъ паѳосъ современной мѣщанской пошлости: „быть какъ всѣ", жить „не хуже другихъ",—еще того менѣе мыслимъ паѳосъ современной антимѣщанской пошлости: быть „единственнымъ", „исключительнымъ", жить „не

---

[1]) Грядущій Хамъ, стр. 59.

какъ все". Человѣку остается быть просто „самимъ собою", найти свое призваніе, ту область, въ которой онъ способенъ „творить" самостоятельно, т. е. наслаждаться независимо отъ всякихъ извнѣ установленныхъ и внутренно санкціонированныхъ святынь.

Нѣтъ ничего нелѣпѣе довольно популярной въ наши дни теоріи, что творчество есть удѣлъ исключительныхъ людей, а средніе люди „толпы" способны лишь пассивно воспринимать и усваивать себѣ культурные продукты, создаваемые „духовной аристократіей". Въ дѣйствительности средній „нормальный" человѣкъ—только абстракція,—каждый реальный человѣкъ, какъ бы ни были ограничены его силы, всегда имѣетъ какую нибудь непропорціонально, „ненормально" развитую способность, т. е. какое-нибудь призваніе, какую-нибудь сферу, въ которой онъ чувствуетъ себя „господиномъ", самостоятельнымъ работникомъ-творцомъ. И чѣмъ легче „средніе люди" находятъ свое призваніе, чѣмъ энергичнѣе кипитъ ихъ культурная работа, тѣмъ значительнѣе прозрѣнія геніальныхъ умовъ. Безъ этого массового коллективнаго творчества культурныхъ цѣнностей гигантскія синтетическія дарованія генія были бы пусты, какъ кантовскія „категоріи" за предѣлами эмпирическаго міра, — геній могъ бы создать не великую систему, а въ лучшемъ случаѣ, чудовищную фантасмагорію.

Но откуда же возьмутъ будущіе люди силу для своего культураго творчества? спроситъ г. Мережковскій. Какъ переварятъ они „сознаніе смерти"?

„Ежели я не болѣе, чѣмъ явленіе, пузырь, сегодня вскочившій на поверхности Невѣдомой стихіи, чтобы завтра лопнуть, то уже лучше бы мнѣ ничего не знать, чѣмъ, зная это, согласиться на такой безсмысленный позоръ и ужасъ" [1]).

Это „я"—эта альфа и омега всѣхъ теперешнихъ разсужденій о „безвыходномъ трагизмѣ" міра „явленій"—вовсе не такая безусловная цѣнность, какъ думаетъ г. Мережковскій. Однако анализъ современнаго „я" и его эволюціи — тема слишкомъ сложная, для того чтобы касаться ея въ нѣсколькихъ строкахъ. Я допущу поэтому, что индивидуалистическая психика остается, что человѣкъ попрежнему воспринимаетъ смерть, какъ уничтоженіе „всего".

„Ежели я въ концѣ концовъ умру—то жизнь безсмыслица",—вотъ схема всѣхъ разсужденій г. Мережковскаго о жизни и смерти. Очевидно, здѣсь уже заранѣе предположено, что жизнь

---

[1]) Не миръ, но мечъ, стр. 7.

сама по себѣ не имѣетъ цѣнности, что она лишь средство для достиженія какого-то „конца концовъ". Но такая предпосылка вовсе не обязательна даже для индивидуалиста. Даже индивидуалистъ можетъ цѣнить жизнь, какъ таковую, и слѣдовательно, видѣть въ смерти лишь заключительный „эпизодъ" жизни, правда весьма непріятный, но ничуть не затрагивающій цѣноость самой жизни.

Конечно, человѣчество было бы очень благодарно г. Мережковскому, если бы онъ далъ людямъ возможность свободно распоряжаться смертью, научилъ ихъ безошибочно исправлять всѣ тѣ поврежденія, которыя испытываетъ человѣческій организмъ въ жизненномъ процессѣ, и вслѣдствіе которыхъ онъ рано или поздно долженъ разложиться. Такое научно осуществленное безсмертіе не имѣетъ однако ничего общаго съ идеаломъ г. Мережковскаго. Это идеалъ Энгельса: свобода, какъ результатъ познанія необходимости; здѣсь человѣкъ знаетъ, какъ избѣжать смерти, но сама по себѣ, смерть всетаки остается возможной. Между тѣмъ для г. Мережковскаго уже одна „возможность" смерти дѣлаетъ жизнь безсмысленной.

„И какъ отдѣльному человѣку, достигшему той степени сознанія, на которой смерть становится реальнѣйшей изъ реальностей, такъ и всему человѣчеству, достигшему этой же степени сознанія,—совершенно безразлично, наступитъ ли конецъ завтра или черезъ много тысячалѣтій. Если даже этотъ конецъ только можетъ наступить, одна такая возможность уничтожитъ всякую реальность временнаго бытія" [1]).

Жизненный элексиръ, открытый г. Мережковскимъ въ Апокалипсисѣ, обезпечиваетъ не эмпирическую, а абсолютную побѣду надъ смертью, — не умѣнье исправлять поврежденія организма, а невозможность такихъ поврежденій. Отнынѣ міръ абсолютно не можетъ дѣйствовать на насъ разрушительно. Но такъ какъ каждое его дѣйствіе на насъ въ большей или меньшей степени разрушительно, мало того, лишь постольку и воспринимается какъ „дѣйствіе на насъ", поскольку что-нибудь „въ насъ" разрушаетъ,—то, очевидно, при ссуществленіи абсолютной гарантіи противъ смерти міръ совершенно перестаетъ на насъ дѣйствовать. Но тѣмъ самымъ и мы лишаемся возможности дѣйствовать на міръ. Прекращается то взаимодѣйствіе между нами и внѣшней природой, безъ котораго невозможна никакая сознательная жизнь, невозможно въ частности сознавать и то самое „я", которое такъ дорого г. Мережковскому.

---

1) Не миръ, но мечъ, стр. 9.

Такимъ образомъ, даже съ чисто индивидуалистической точки зрѣнія основному тезису г. Мережковскаго придется противопоставить прямо противоположный. Если бы какой-нибудь „богоматерьялистическій“ переворотъ даровалъ намъ абсолютное безсмертіе, то мы немедленно утратили бы „всякую реальность бытія“, утратили бы не только смыслъ, но и самое сознаніе жизни.

ОГЛАВЛЕНІЕ:





Книгоиздательствс

Спб., Поварской, 10.

Тип. «Энергія», Загород. 17.